خیام

از

سید سلیمان ندوی

خیّام

اور اُس کے

سوانح و تصانیف پر ناقدانہ نظر

از

سید سلیمان ندوی

یہ مقالہ آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدۂ دسمبر ۱۹۳۰ء میں بمقام پٹنہ پیش کیا گیا تھا

اور اب

حکیم خیام کے چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل اور رباعیات کے ایک غیر مطبوعہ نسخہ کیساتھ شائع کیا جارہا ہے

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڈھ

طبع اول ۱۹۳۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ علیٰ رسولہ محمد و آلہ واصحابہ اجمعین،

خیام کی نسبت ہر زبان مین اتنا کچھ کہا جا چکا ہے کہ اس موضوع مین کوئی جدت باقی نہین رہی ہے، تاہم مین نے اس پر قلم اٹھانے کی جرأت کی جس کی صرف دو وجہین ہین، ایک تو یہ کہ اس کے بعض واقعات، تصانیف اور سنین کے متعلق مجھے کچھ کہنا تھا، اور اپنی فکر و کاوش اور جد و جہد کے نئے نتیجے ارباب نظر کے سامنے پیش کرنے تھے، اور دوسری یہ کہ اب تک لوگون نے اس کو صرف اسکی رباعیون ہی کے ذریعہ سمجھنا چاہا تھا، جنکی تعیین سراسر مشکوک ہے، اور مین نے اسکو اسکی خاص فلسفیانہ تصانیف کے ذریعہ روشناس کیا ہے، جنمین وہ بالکل ایک نیا شخص معلوم ہوتا ہے، اسی لیے کتاب کے آخر مین اسکی فلسفیانہ تصانیف کا حصہ بھی شامل کر دیا ہے، تاکہ ہر شخص اس کو اس آئینہ مین بآسانی دیکھ کر پہچان سکے،

پیش نظر اوراق حقیقت مین آل انڈیا اورینٹل کانفرنس منعقدہ دسمبر ۱۹۳۰ء مین بمقام پٹنہ ایک مقالہ کی حیثیت سے پڑھے گئے تھے، قدر شناسون نے توقع سے بڑھکر حوصلہ افزائی کی تو خیال ہوا کہ رباعیات کے کچھ اور مباحث بڑھا کر اس کو کتاب کی صورت مین شائع کر دیا جائے، چنانچہ

اسکی موجودہ صورت اسی خیال کا نتیجہ ہے، اور دل نے کہا کہ اگر اربابِ نظر کی نگاہ مین اس کتاب مین کوئی نئی بات نہ بھی ہو تو کم از کم یہی کیا کم ہے کہ "خیامیات" کے متعلق ہماری زبان مین ایک مستقل کتاب موجود ہو جائیگی، وکفی بہ فخراً،

مین نے اس کتاب کی لفظی و معنوی تصحیح، سنین کی تحقیق و تطبیق، واقعات کی تلاش و تفتیش اور ماخذون اور سندون کے حوالون مین اپنی استطاعت بھر پوری احتیاط کی ہے، تاہم انسانی کوششون کی نسبت غلطیون سے پاک اور خطاؤن سے بری ہونے کا دعوی کون کرسکتا ہے،

استدراک و اضافہ کے آخری عنوان مین بعض امور کی تصحیح یا مزید توضیح کردیگئی ہے،

کاپیون اور پروفون کی تصحیح مین بھی خاص کوشش کیگئی جسکا اتنا اثر ضرور رہا کہ کتاب مین نسبۃً غلطیان کم ہین، اہم غلطیون کو قلم سے یا چٹ چھپوا کر درست کردیا گیا ہے، تاہم اس احتیاط کی بنا پر کہ شاید کوئی نسخہ تصحیح سے رہگیا ہو آخر مین تصحیح اغلاط کا ضمیمہ بھی شامل کردیا گیا ہے،

اصل کتاب ڈیڑھ برس سے چھپی رکھی تھی، مگر خیام کے آخری رسالہ میزان الحکم کی کسی صحیح اصل کی تلاش و جستجو اور حصول کے انتظار اور اسکی تصحیح کی کوشش مین طباعت کا کام رکا رہا، شروع ستمبر ۱۹۳۳ء مین بمبئی سے جب اس کے فوٹو آئے تو بقیہ کتاب کی چھپائی پوری کیگئی،

آخر مین مجھے اپنے عزیز رفیق مولوی سعید صاحب انصاری مؤلف سیر الصحابیات کا شکریہ ادا کرنا ہے جنھون نے کاپیون اور پروفون کی تصحیح بڑی کوشش و جانفشانی سے کی ہے، اور انڈکس بنانے کا کام باریک بینی اور دیدہ ریزی سے انجام دیا ہے،

سید سلیمان ندوی
دار المصنفین، اعظم گڈھ،

۱۷/ اگست سنہ ۱۹۳۳ء

فہرست مضامین خیام،

استدراک و اضافہ

۴۷۱ - ۴۸۷

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي
قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم سبحان الذي جل جلاله وتقدست اسماؤه اعطى كل شيء خلقه ثم هدى واحصى كل شيء عددا والصلوة على نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين الاوصاف للموصوفات على ضربين ضرب يقال له الذاتي وضرب يقال له العرضي ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما للموصوف ومنها ما لا يكون لازما بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب واما بالوهم وبالوجود معا ثم كل واحد من الذاتي والعرضي منقسم الى قسمين قسم يقال له الاعتباري وقسم يقال له الوجودي فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفا وجوديا واثبات هذا القسم الوجودي مستغنى عن البرهان لظهوره عند العقل بل عند الوهم والحس واما القسم الاعتباري العرضي فكوصف الاثنين بانه نصف الاربعة لانه لو كان كون الاثنين نصف الاربعة امرا زائدا على ذاته لكان للاثنين معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد والبرهان قائم على استحالته واما القسم الاعتباري الذاتي فكوصف السواد بانه لون فان كونه لونا وصف ذاتي له والبرهان على ان اللونية ليست بصفة زائدة على ذات السوادية في الاعيان هو انها لو كانت صفة زائدة فلا بد من ان يكون عرضا اذ السواد عرض ثم كيف يجوز ان يكون عرض موضوعا لعرض اخر وان كان موضوع السوادية موضوعا للونية لكانت اللونية صفة في موضوع السواد ولكانت اللونية امرا موجودا في الاعيان بل يلزمه من خارج ذاته ان يكون سوادا وهذا محال ومعنى قولنا الوصف الاعتباري هو ان العقل اذا عقل معنى ما فانه يفصل ويركب

صورة نسخة رسالة الوجود بالعربية لعمر بن ابراهيم الخيامي الموجودة
في مكتبة حكومة برلين (استيت بيبليوتيك) رقم ٢٢٧٠

رسالة بالعجمية لعمر الخيام في كليات الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

چنین گوید ابو الفتح عمر بن ابراهیم الخیامی که چون مرا سعادت خدمت صاحب عادل فخر الملک بن مؤید حاصل
شد و مرا بهنر اختصاص داد تعالی مجالس خویش بهره ور گردانید از من یادگاری خواستی در علم کلیات پس این
جزوی بر مثال رسالتی از بهر درخواست او املی کرده شد تا اگر اهل علم و حکمت آنرا فایده دهند که این مختصر
مفید تر از جمله مجلدات است ان شاء الله تعالی مقصود حاصل گرداناد بمنه و لطفه آغاز سخن
بدانکه هرچه موجودانند بجز ذات باری تعالی جنس است و آن جوهرست و جوهر بدو قسمت است جسم
و بسیط و لفظهای که بازای معنی کلیات است اول لفظ جوهرست و چون از آن بدو قسمت کنی لفظ جسم است

عکس نسخهٔ کلیات الوجود فارسی موجود کتبخانهٔ برٹش میوزیم لندن.

الباب الخامس في ميزان الماء المطلق للامام عمر الخيامي والعمل به والبرهان عليه اذا كانت الكفتان او احديهما في الماء والقول فيه يدور على اربعة فصول

الفصل الاول

في صنعة الميزان والوزن به (ل) قال الامام عمر بن ابرهيم الخيامي اذا اردت ان تعرف مقدار كل واحد من الذهب والفضة في جسم مركب منهما اخذنا مقدارا من الذهب الخالص ونعرف وزنه في الهواء وكذلك ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائية ثم ناخذ كفتين متساويتين متشابهتين في ميزان له عمود متشابه الاجزاء اسطواني الشكل ونضع الذهب في احدى الكفتين في الماء وفي الكفة الاخرى ما يثقلها ويجعل العمود موازيا للافق ونعرف بمقداره ثم نعرف نسبة وزنها الهوائي الى وزنها المائي ثم ناخذ المركب ونعرف وزنه الهوائي الى وزنه المائي فان كانت النسبة مثل وزن الذهب الهوائي الى وزنه المائي فان المركب هو من الذهب الخالص لا شيء فيه من الفضة وان كانت النسبة مثل نسبة الفضة فان المركب هو من الفضة لا شيء فيه من الذهب وان كانت النسبة فيما بينهما فحينئذ يكون الجرم مركبا بينهما

صورة نسخة ميزان الحكيم عمر بن ابرهيم الخيامي الموجودة في مكتبة
جامع بمبئ

هنگام سپیده دم خروس سحری
دانی که چرا همی کند نوحه گری
یعنی که نمودند در آئینهٔ صبح
کز عمر شبی گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ
عمر خیام طاب الله ثراه
بتاریخ سلخ شهر رجب المرجب
سنه احدی عشر و تسعمائه
الهجریة النبویة

[illegible]
سلطان علی الکاتب

عکس نسخهٔ رباعیات خیام، موجودۂ کتبخانۂ اصلاح دیسنہ
(ضلع پٹنہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سوانح خیّام کے ماٰخذ و مصادر

پر

ناقدانہ تبصرہ

حکیم عمر خیام پر مشرق اور مغرب کے دونون ملکون مین اتنا لکھا جاچکا ہے، کہ اس مین کوئی نئی بات پیدا کرنا مشکل ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے، کہ جس موضوع پر جتنا زیادہ کہا جاتا ہے، اس مین اتنی ہی زیادہ غلط فہمیان اور پیچیدگیان پیدا ہوتی ہین، غریب خیام بھی اسی مصیبت مین مبتلا ہے، اس لیے بدگمانی نہ ہو گی، اگر آپ یہ سمجھین کہ خیام کے متعلق میرے اس مقالہ سے شاید کچھ غلط فہمیان اور پیچیدگیان اور زیادہ بڑھ جائین گی، کم نہ ہون گی، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ انہین پیچیدگیون سے مشکلات کی کشایش ہو، اس لیے مین نے بھی اس ہفت خوان کو طے کرنے مین رستمی کی جرأت کی ہے،

اس سے پہلے کہ اصل بحث شروع کی جائے، ان کتابون کا جائزہ لینا ہے، جو حکیم خیام کے حالات

کی ماخذ و مصدر رہین، اور اُن اہم تصانیف پر تبصرہ کرنا ہے جو خیام پر مشرق و مغرب مین اب تک لکھی گئی ہین، اسمین کوئی شک نہین ہے کہ خیام کیساتھ اسوقت مشرق مین بھی جو دلچسپی لیجا رہی ہے، وہ تمامتر مغرب کی داد و تحسین کا نتیجہ ہے، خیام کے سوانح وحالات اور اوسکی تصنیفات، اور خصوصاً رباعیات کی تلاش و جستجو و اشاعت مین سب سے زیادہ فضلاے مغرب نے حصہ لیا، اسیطرح اُس کے حالات کے قدیم ماخذون کی تلاش و تحقیق کے میدان مین بھی انھین کا قدم پہلے آگے بڑھا، اس لیے نامناسب نہ ہوگا، کہ ان ماخذ کا ذکر ان ماخذ کے دریافت کرنے والون کی کوششون کے ذکر کے ساتھ ساتھ کیا جائے،

۱- اس سلسلہ مین سب سے پہلا نام فرنچ مستشرق پروفیسر ہوٹسما Houtsma کا ہے، اس سے پہلے خیام کے حالات مین جو کچھ لکھا جاتا تھا، وہ عموماً نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی و ہمدرسی کی داستان ہے، جو متاخرین کی اکثر تاریخون اور تذکرون مین موجود ہے، پروفیسر ہوٹسما پہلا شخص ہے جس نے اس قصہ کے استناد پر شک و شبہہ کی نگاہ ڈالی، عربی مین زبدۃ النصرہ کے نام سے آل سلجوق کی ایک تاریخ ہے، اس کتاب زبدۃ النصرہ کی حقیقت یہ ہے کہ سلطان محمود سلجوقی کے وزیر انوشروان ابن خالد المتوفی ۵۳۲ھ نے فارسی مین آل سلجوق کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی، (یہ وہی انوشروان ہے جس کے اشارہ سے ابو القاسم حریری نے اپنے مشہور مقامات حریری لکھے ہین) انوشروان کی اس مختصر فارسی تاریخ کا نام چلپی کے بیان کے مطابق "فتور زمان الصدور و صدور زمان الفتور" ہے، اس کے بعد عماد الدین کاتب المتوفی ۵۹۷ھ نے "نصرۃ الفترہ و عصرۃ الفطرہ" کے نام سے عربی مین انشا پردازانہ لفاظی مین قافیون کے جوڑ توڑ کے ساتھ سلجوقیون کی ابتدائی تاریخ دیباچہ کے طور پر لکھی، اور اُس مین

انوشیروان کی کتاب کو اسی لفاظی اور قافیہ کی پابندی کیساتھ عربی مین ترجمہ کرکے اپنی کتاب مین شامل کردیا، اس کے بعد ابوالفتح بنداری المتوفی سنہ ۶۴۳ھ نے نصرۃ الفترہ کی لفاظی اور حشو وزوائد کو کم کرکے اس کا ایک مختصر نسخہ تیار کیا، جسکا نام زبدۃ النصرہ و عصرۃ الفطرہ ہے، ان کتابون کی لفاظی اور قافیہ بندی کی رعایتون سے اندازہ ہوتا ہے، کہ ابو محمد القاسم حریری کے انداز نے خیالی افسانون سے نکل کر تاریخ کے میدان مین بھی اپنا سکہ جمالیا تھا،

بہرحال اسی آخری کتاب کو پروفیسر ہوتسما نے سنہ ۱۸۸۹ء مین شائع کیا، اور اس پر ایک فرنچ مقدمہ لکھا، اس مقدمہ مین اس کتاب کے اس ایک فقرہ کے ایک لفظ (مکتب) سے جسمین باطنی ملاحدہ کا ذکر اور حسن صباح کی طرف اشارہ ہے، یہ مطلب نکالا ہے، کہ حسن صباح وغیرہ جس سلجوقی وزیر کے ہم درس اور ہمسن تھے، وہ یہی انوشیروان خالد[1] ہے، اس دیباچہ نے خیام و نظام الملک و حسن صباح کی مشہور دلچسپ داستان کو سب کی نگاہون مین مشکوک بنا دیا، اور اصلی خیام کی تلاش کی طرف لوگون کو متوجہ کردیا

۲- خیام کی تاریخی شخصیت پر یورپ مین سب سے پہلے جسکی نگاہ پڑی وہ روسی مستشرق والنٹین ژوکوفسکی Valentin Zhukovski ہے، جس نے خیام پر سنہ ۱۸۹۷ء مین ایک محققانہ مضمون روسی زبان مین لکھا، یہ مضمون پٹرسبرگ مین **مظفریہ** نام کے ایک مجموعۂ مقالات کے ضمن مین چھپا ہے، اس مضمون کے دو حصے ہین، پہلے حصہ مین ان مستند عربی و فارسی کتابون کے بعینہٖ وہ اقتباسات ہین جنمین پروفیسر موصوف کو حکیم خیام کے حالات یا برائے نام تذکرے ملے ہین، مضمون کا دوسرا حصہ حکیم خیام کے ان ۸۲ رباعیات پر مشتمل ہے، جنکو موصوف نے دوسرے شعراء کے رباعیات مین مخلوط

[1] دیباچۂ فرانسیسی زبدۃ النصرہ ص ۱۴ و ۱۵، بریل،

اوران کی طرف منسوب پایا ہے، اور اس لیے ان کو "آوارہ گرد رباعیات" کے نام سے موسوم کیا ہے،

زوکودوسکی نے اپنے اس مضمون مین خیام کے حالات حسب ذیل مصنفین کے حوالہ سے نقل کئے ہین،

۱- نزہتہ الارواح و روضتہ الافراح فی تواریخ الحکمأ المتقدمین شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری تالیف سنہ ۵۸۶ھ یا سنہ ۶۱۱ھ،

۲- مرصاد العباد، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ، تالیف سنہ ۶۲۰ھ،

۳- تاریخ الحکما، قاضی اکرم جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف قفطی، تالیف سنہ ۶۲۴ھ یا سنہ ۶۴۶ھ

۴- فردوس التواریخ، مولنا خسرو ابرقوہی، تالیف سنہ ۸۰۸ھ،

۵- تاریخ الفی، احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی، تالیف سنہ ۱۰۰۰ھ،

۳- زوکوودوسکی کے اس مضمون کو ڈاکٹر ڈینی سن راس نے انگریزی مین نقل کیا، اور اپریل سنہ ۱۸۹۸ء کے جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی مین شائع کیا، اسکا اثر یہ ہوا کہ انگریز مستشرقون کے اندر بھی خیام کی تحقیق کا ولولہ پیدا ہوا، چنانچہ سب سے پہلے پروفیسر براؤن نے (جن سے سنہ ۱۹۲۰ء مین کیمبرج مین مجھے ملاقات کی عزت حاصل ہوئی) سنہ ۱۸۹۹ء مین جرنل آف دی رائل ایشیاٹک سوسائٹی، لندن مین (صفحہ ۴۰۹ صفحہ ۴۱۱) ایک مختصر مضمون لکھا، جسمین خیام کے سوانح کے بعض نئے مآخذ ذکر کئے، اور خصوصیت کیساتھ مغلون کی تاریخ جامع التواریخ کا ایک حصہ شائع کیا، جسمین حسن صباح اور باطنیون کے سلسلہ مین عمر خیام اور نظام الملک وحسن صباح کی ہمدرسی و معاہدہ کی وہی پرانی داستان مذکور ہے، پروفیسر براؤن کے اس مضمون کا عنوان یہ ہے، "خیام پر کچھ مزید روشنی"،

۴- سنہ ۱۹۰۰ء مین میتھیون پریس لندن نے رباعیات خیام کے انگریزی ترجمہ فٹز جیرلڈ کا نیا نسخہ

شائع کیا اور اس پر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے ۱۹ صفحون مین ایک دیباچہ لکھا، اور اس دیباچہ کو تین بابون مین منقسم کیا، پہلے باب مین خیام کے تاریخی عہد کی تفصیل ہے، دوسرے مین خیام کے ذاتی حالات ہین، اور تیسرے مین فرز جیرلڈ کے ترجمہ کا حال ہے، دوسرا باب جو ۳۸-۷۶ تک خیام کے حالات مین ہے، اسمین ڈاکٹر راس نے زوکووسکی اور براؤن کے مضامین کو اور ہوتسما کے نظریہ کو اپنے بعض مزید بیانات کیساتھ درج کیا ہے، اور ہوتسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور خیام کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی تعین کی ناتمام کوشش کی ہے،

راس نے اس مضمون مین حسب ذیل کتابون کے اقتباسات درج کئے ہین،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی (خیام کا معاصر تھا)

۲- فردوس التواریخ،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۴- مرصاد العباد رازی،

۵- تاریخ الحکما قفطی،

۶- آثار البلاد قزوینی،

۷- جامع التواریخ، رشید الدین فضل اللہ،

۸- تاریخ الفی ٹھٹھوی،

۹- ریاض الشعراء،

۱۰- ابن الاثیر،

۵، پروفیسر براؤن نے اسی کے بعد اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا تصنیف کرنی شروع کی ہے، سنہ ۱۹۰۶ء مین اوسکی دوسری جلد شائع ہوئی، اسمین خیام اور حسن صباح کے حالات مین ان تمام معلومات بالا کو نہایت خوبی کیساتھ یکجا کر دیا، اور کچھ نئے معلومات بھی جستہ جستہ ان مباحث مین بڑھائے، اور حسب ذیل ماخذ کے اقتباسات تاریخی ترتیب سے شائع کئے،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی،

۲- مرصاد العباد، نجم الدین رازی،

۳- تاریخ الحکما، قفطی،

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری،

۵- آثار البلاد، قزوینی،

۶- جامع التواریخ فضل اللہ،

۷- فردوس التواریخ،

۸- تاریخ الفی، ٹھٹھوی،

۹- کشف الظنون، حاجی خلیفہ،

۶- علامہ عبد الوہاب قزوینی ایران کے موجودہ علما مین نہایت لائق اور وسیع النظر عالم ہین، (ان سے مجھے ملاقات کی عزت پیرس مین سنہ ۱۹۲۰ء مین حاصل ہوئی ہے) انھون نے پروفیسر براؤن کے زیر نگرانی گب میموریل سیریز کی متعدد کتابون کا نہایت خوبی کیساتھ تصحیح و تحشیہ کیا اور تبصرہ لکھا، انھین مین عروضی سمرقندی کا چہار مقالہ بھی ہے، جسکی تصحیح و تحشیہ اور ضمیمہ نگاری کی خدمت سنہ ۱۹۰۹ء

مین علامہ موصوف نے ادا کی ہی، اس ضمیمہ مین انھون نے خیام کے متعلق پروفیسر براؤن کی تحریر کا خلاصہ فارسی مین نقل کرکے بعض جزئی باتین اپنی طرف سے بڑھائی ہین،

اصل ماخذون مین قزوینی نے صرف ایک ماخذ یعنی خاقانی کے ایک شعر کا اضافہ کیا ہے جسمین خیام کا نام آیا ہے، اوران ماخذون کی تاریخی ترتیب یہ رکھی ہے،

۱- چہار مقالہ عروضی سمرقندی، تالیف ۵۵۰ھ (تقریبًا)

۲- خاقانی المتوفی ۵۹۵ھ کا ایک شعر،

۳- نزہۃ الارواح شہرزوری، (۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ)

۴- مرصاد العباد شیخ نجم الدین دایہ تالیف ۶۲۰ھ

۵- تاریخ کامل ابن اثیر زیر حوادث (۴۶۷ھ) تالیف ۶۲۸ھ

۶- اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تالیف ۶۲۴ھ - ۶۴۶ھ،

۷- آثار البلاد ذکریا قزوینی تالیف ۶۷۴ھ

۸- جامع التواریخ رشید الدین فضل اللہ المقتول ۷۱۸ھ

۹- فردوس التواریخ مولانا خسرو ابرقوہی تالیف ۸۰۸ھ

۱۰- تاریخ الفی احمد بن نصر اللہ ٹھٹھوی سندھی تالیف ۱۰۰۰ھ

دوسرے ماخذ اس کے بعد ایک سو سال پہلے تک کسی شخص نے خیام کے حالات و سوانح کے متعلق کسی نئے ماخذ کا اضافہ نہین کیا، لیکن اگر عام فارسی تاریخون اور تذکرون کی تلاش کیجائے، تو ان میں مذکورۂ بالا ماخذون پر دس کا اور اضافہ ہو سکتا ہے، مثلاً تاریخون مین تاریخ گزیدہ، روضۃ الصفا، اور

حبیب السیر کا، اور تذکرون مین ہفت اقلیم امین رازی، دولت شاہ سمرقندی، آتشکدۂ آذر، ید بیضا آزاد، مجمع الفصحاء ہدایت اور مجمع الغرائب سندیلوی کا، مگر ان کتابون مین کوئی نئی بات نہین، محض نام ہے یا انھین پرانی باتون کا اعادہ و تکرار ہے، لیکن قدامت کے خیال سے جہان صرف چند لفظون کی خاطر مرصاد العباد اور آثار البلاد کا حوالہ ضروری تھا، وہان تاریخ گزیدہ جو ۷۳۰ھ کی تالیف ہے، ناقابل التفات نہین ہے،

دو نئے قدیم ترین ماخذ
۱۔ خریدۃ القصر

ابھی حال مین قدامت کے لحاظ سے خیام کے متعلق دو نہایت ہی قدیم ماخذون کا پتہ چلا ہے، جنمین سے ایک عماد کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر ہے، اور دوسری ابو الحسن بیہقی کی تاریخ الحکماء ہے، عماد الدین کاتب اصفہانی نے ۵۷۲ھ مین خریدۃ القصر کے نام سے عربی مین شعراء اور ادباء کا تذکرہ لکھا تھا، اس کتاب کا نسخہ کتبخانۂ لیڈن مین ہے، شعرائے خراسان کے ضمن مین اس کے ۲۳۸ ورق پر عمر خیام کا حال ہے، اس کا حوالہ عبد الوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ کے آخری ضمیمہ (ص ۳۵۹) مین دیا ہے، مگر افسوس ہے، کہ قزوینی نے یہ کتاب خود نہین دیکھی اور نہ عبارت نقل کی ہے، صرف کتبخانۂ مذکور کی فہرست مرتبۂ ڈوزی مین اسکا ذکر اسکی نظر سے گذرا ہے، مین نے کتبخانۂ مذکور سے اس عبارت کے حاصل کرنے کی کوشش کی، مگر افسوس کہ کامیابی نہین ہوئی،

محمد بن محمد عماد الدین کاتب الاصفہانی ایرانی تھا، اصفہان مین ۵۱۹ھ مین پیدا ہوا، بڑا حصہ بغداد مین وزیر ابن ہبیرہ المتوفی ۵۶۰ھ کی خدمت مین گذارا، پھر اتابک نور الدین شہید کے دربار موصل مین، پھر سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار مین، مصر و شام مین، اور آخر وہین شام مین ۵۹۷ھ مین انتقال کیا، اس نے انوشروان خالد کی کتاب تاریخ سلجوق کی عربی کی، اور البرق الشامی اور

الفتح القدسی (فتح بیت المقدس کی تاریخ) اور خریدۃ القصر و جریدۃ العصر نامی کتابین تالیف کین، اس خریدۃ القصر مین اس نے عراق، عجم، شام، جزیرہ، مصر، اور مغرب (شمالی افریقہ) کے ان شعراء کے حالات لکھے ہین، جو ۵۰۰ھ کے بعد سے لیکر ۵۷۲ھ تک گذرے[1]، انھین مین خیام کا نام بھی ہے،

عمادِ کاتب کی تمام کتابین مقفیٰ اور مسجّع عربی مین ہین، مین یقین کرتا ہون کہ قاضی اکرم قفطی نے جو عماد کے کچھ ہی دنون کے بعد شام مین پیدا ہوا، اور جو سلاطین ایوبی سے وابستہ تھا، اور جس کے سامنے عماد کی تصنیفات کا ذخیرہ بے شبہہ ہوگا، اس نے اپنی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء مین جسکو اس نے ۶۲۴ھ اور ۶۴۶ھ کے درمیان لکھا ہے، خیام کا حال عماد کاتب کی اسی خریدہ ہی سے حرف حرف نقل کیا ہے، کیونکہ اس موقع کی عبارت قفطی کے طرز و روش کے برخلاف، عماد کاتب کی عبارت کی طرح سرتاپا مسجّع و مقفّیٰ ہے، عماد کو اصفہان کی ولادت اور عراق و بغداد کی اقامت کے سبب سے خیام سے پوری واقفیت ہوگی، اور اسی لیے صرف اُسی نے خیام کے ورود بغداد کی اطلاع بہم پہنچائی ہے، عمادِ کاتب، مدرسۂ نظامیہ کا تعلیم یافتہ، فقیہ و محدث تھا، یہی سبب ہے کہ اوس نے خیام کو اچھے لفظون سے یاد نہین کیا ہے،

۲۔ تاریخ الحکماء ابو الحسن بیہقی؛ لیکن عماد کاتب سے بھی متقدم ایک اور ماخذ کا ابھی حال مین پتہ چلا ہے، یہ کتاب حکمائے اسلام کے حالات مین ظہیر الدین ابو الحسن بیہقی المتوفی ۵۶۵ھ کی کتاب تاریخ حکماء الاسلام ہے، برلن یونیورسٹی لائبریری مین اسکا ایک نسخہ ہے، یہ وہی شخص ہے، جسکا حوالہ مولانا ابو الحسن ابرقوہی نے جامع التواریخ مین دیا ہے، ظہیر الدین کا باپ خیام کا دوست تھا، یہ اپنے باپ

[1] دیکھو ابن خلکان،

کے ساتھ کمسنی مین سنہ ۵۰۷ھ مین خیام سے ملا تھا، اُس نے اپنی یہ کتاب سنہ ۵۴۹ھ مین لکھی ہے، اس نسخہ کی وہ عربی عبارت جسمین خیام کا تذکرہ ہے، ڈاکٹر ویل صاحب نے برلن سے نقل کرکے بھیجی اور بولیٹن آف دی اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز لنڈن انسٹی ٹیوشن مین فروری سنہ ۱۹۲۹ء کی اشاعت مین شائع ہوئی[1] تاریخ حکمائے الاسلام بیہقی جسکا دوسرا نام تتمۂ صوان الحکمۃ ہے، اس کا فارسی ترجمہ رشید الدین فضل اللہ المقتول سنہ ۷۱۸ھ کے بیٹے غیاث الدین کے زمانہ مین دُرّۃ الاخبار و لمعۃ الانوار کے نام سے کیا گیا تھا، اورنٹیل کالج میگزین لاہور نے اپنے مفید سلسلہ مین اس کتاب کو شائع کرکے علم و فن پر احسان کیا ہے، اسمین بھی (ص ۸۰) عمر خیام کے وہی حالات جو بیہقی مین ہین، مذکور ہین،

خیام کے تین اصلی ماخذ اب ثابت ہوگیا ہے کہ خیام کے سوانح کے اصلی اور قدیم ترین ماخذ صرف تین ہین، ایک بیہقی کی کتاب تاریخ الحکماء، جسکا مصنف خیام سے کمسنی مین ملا تھا، اور اُس کا باپ خیام کا دوست تھا، اور خیام کا داماد خود اُسکا دوست تھا، دوسری کتاب چہار مقالہ ہے، جسکا مصنف نظامی عروضی سمرقندی سنہ ۵۰۶ھ مین اور اُس کے پس و پیش خیام سے ملتا رہا تھا، اور تیسری کتاب خریدۃ القصر ہے جسکا مصنف عماد کاتب اصفہانی، غالبًا خیام کی زندگی مین سنہ ۵۱۹ھ مین سلجوقیہ کے دار السلطنۃ اصفہان مین پیدا ہوچکا تھا، ان کے علاوہ بقیہ تمام کتابین جنمین خیام کے حالات ہین وہ کم و بیش انھین سے بعینہ یا حذف و اضافہ کیساتھ منقول ہین، شہرزوری کا بیشتر مواد بیہقی سے ماخوذ ہے، قفطی مین جو کچھ ہے وہ میرے خیال مین عماد کاتب کی خریدہ سے نقل ہے،

دوسرے متاخر ماخذ متاخرین مین دو نام اور ذکر کے قابل ہین،

---

[1] مولوی محمد شفیع صاحب (اورنٹیل کالج لاہور) نے اس مقالہ کی تحریر کے بعد مجھ سے زبانی فرمایا کہ انھون نے پچھلی اورنٹیل کانفرنس منعقدہ لاہور (سنہ ۱۹۲۸ء) مین خیام کے اس نئے ماخذ پر کوئی مضمون پڑھا تھا، جو ابھی تک میری نظر سے نہین گذرا ہے،

۱- استظہار الاخبار | دولت شاہ سمرقندی نے (ضمناً) اپنے تذکرۃ الشعراء مین جو ۸۹۲ھ مین لکھی گئی ہے، خیام کا حال تاریخ استظہاری سے جسکا اصلی نام استظہار الاخبار ہے نقل کیا ہے، اس کے مصنف کا نام قاضی احمد دامغانی ہے، اس کتاب کا حوالہ تاریخ گزیدہ کے مقدمہ مین موجود ہے، تاریخ گزیدہ ۷۳۰ھ کی تصنیف ہے، اس لیے یہ تاریخ استظہاری لامحالہ ساتوین صدی کے آخر یا آٹھوین کے شروع کی تصنیف ہوگی، اس کتاب اور اس کے مصنف کا نام حاجی خلیفہ چلپی نے لیا ہے، مگر زمانہ نہین بتایا ہے،

۲- دہ فصل تبریزی | اسی طرح ترک شاعر و مؤرخ عالی نے ربیع المرسوم و تربیع المنظوم کے نام سے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے رباعیات کا رباعی بہ رباعی جو جواب لکھا ہے، اُس کے مقدمہ مین خیام کے حالات بھی لکھے ہین، اُس نے ان حالات کے دو ماخذ دیئے ہین، ایک تاریخ استظہاری بواسطۂ دولت شاہ، دوسرا مولٰنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کا رسالہ دہ فصل، ایک کسی اور کتاب سے بھی حالات نقل کئے ہین، مگر وہ تمامتر لغو و لاطائل ہین،

اس ربیع المرسوم کا قلمی نسخہ[۱] جس کے ساتھ کچھ اور بھی فارسی ترکی کے رسائل ہین، دارالمصنفین کے کتبخانہ مین ہے، یہ نسخہ ترکی طرز خط مین ہے، زبان فارسی ہے، اصل مین کسی ترک عالم کی ملکیت معلوم ہوتا ہے، اس پر ایک ترک شیخ کی یہ عربی عبارت درج ہے،

"استصحبہ الشیخ مصطفٰے ابن شیخ علی الخلوتی فی مدینۃ القسطنطنیہ"

اور اس کے نیچے سنہ ۱۱ھ درج ہے، بہرحال یہ گیارہوین صدی کا نسخہ ہے،

افسوس ہے کہ "دہ فصل" اور اُس کے مصنف مولٰنا احمد بن حسین رشید تبریزی سے ہم ناواقف ہین،

---

[۱] اس نسخہ پر برادر عزیز سید نجیب اشرف ندوی سابق رفیق دارالمصنفین نے چند سال ہوئے نیرنگ خیال لاہور مین ایک تبصرہ لکھا ہے،

اور اُس سے زیادہ بدقسمتی یہ ہے کہ اس نسخۂ مذکور کا درمیان سے ایک صفحہ غائب ہے، جس سے جو کچھ بھی معلوم ہو سکتا تھا، اس سے بھی محرومی ہوگئی، لیکن سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ رسالۂ تبریزی کے مصنف کے حوالہ سے عالی نے چہار مقالہ کا وہ حصہ نقل کیا ہے، جو خیام کی وفات اور اسکی گل پوش قبر کی کیفیت پر مشتمل ہے، اور اسمین ایک ایسا اہم اختلاف ہے، جس سے خیام کی تاریخِ وفات کا زمانہ ہی بدل جاتا ہے، اور اس سے زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ عبارت چہار مقالہ کے خود مصنف عروضی سمرقندی کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ کے حاشیہ سے منقول ہے،

اصل وصایائے نظام الملک جعلی نہین،

ماخذ کے سلسلہ مین ہم نے نظام الملک طوسی کی کتاب دستور الوزرا، یا وصایائے نظام الملک کا نام نہین لیا ہے، کیونکہ زوکووسکی، ڈاکٹر راس، ہوٹسما، اور پروفیسر براون کی تحقیقات کے بعد سے اکثر مستشرقین اس کو اس لئے جعلی کتاب قرار دیتے ہین کہ اوس کے دیباچہ مین نظام الملک کی زبان سے عمر خیام اور حسن بن صباح کی ہمدرسی و ہمسنی کی وہی داستان درج ہے، جس کو ان مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس کے مطابق عمر خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے بھی زیادہ ماننی پڑینگی، ماننے سے انکار کر دیا ہے، حالانکہ اس داستان کے علاوہ جو دیباچہ مین ہے اصل کتاب کے اندر اُس کے نظام الملک کے ممنونِ قلم نہ ہونے کی کوئی دوسری شہادت موجود نہین ہے، البتہ یہ تو ظاہر ہے، جیسا کہ اس کے دیباچہ مین تصریح بھی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے بہت بعد بلکہ کئی سو برس کے بعد مرتب ہوئی، اور اس کے خاندان کی بارہوین پشت کی ایک یادگار کے نام معنون کیگئی ہے، لیکن ساتھ ہی جامع نے یہ تصریح بھی کر دی ہے، کہ یہ کتاب نظام الملک کے اون خاص تحریری اور سینہ بسینہ نصائح سے مرتب کیگئی ہے، جو اس نے اپنے بیٹے فخر الملک کو اس غرض

سے کیے تھے تاکہ وہ وزارت کی مشکلات کو پوری طرح سمجھ سکے، اب اگر یہ صرف اس بنا پر کہ یہ کتاب نظام الملک کے بعد ترتیب پائی، نظام الملک کی تصنیف نہین قرار پاسکتی، تو سیاست نامہ بھی جو مستقلاً نظام الملک کی ملکیت ہی مشکوک نظر سے دیکھی جاسکتی ہے، کہ نظام الملک کے کتابدار کے اضافے اس کے آخر مین تصریحاً مذکور ہین، مگر باایں ہمہ اس کتاب کے استناد اور وثوق مین کسی کو کوئی شک نہین پھر محض ایک دیباچہ کے اضافہ اور مسودہ کی نئی ترتیب سے وصایا کو استناد اور وثوق کے درجہ سے کیون گرادیا جاتا ہی، اس پر مزید بحث آیندہ آئیگی،

زبان، طرز ادا، بے تکلفانہ چھوٹے چھوٹے فقرے، سادگی بیان، ہر چیز اس کو سیاست نامہ کے ہم پلہ اور مشابہ قرار دیتی ہے، اور اس سے زیادہ یہ کہ اُنمین سلجوقی سلاطین کے جو واقعات اور اسرار بیان کئے گئے ہین، اُن کو کوئی دوسرا اپنا کر نہ گھڑ سکتا ہے، اور نہ جان سکتا ہی، دوسرے تاریخی واقعات بھی بڑی صحت اور خوبی کیساتھ اسمین لکھے گئے ہین، اس قسم کی کتابون مین نامون کی یا سنین کی غلطیون کا کہین کہین ہوجانا ان کے جعلی ہونے کی شہادت نہین، کہ یہ کوئی تاریخ کی کتاب نہین، بلکہ محاضراتی یا سیاسی ہین، اور تاریخ و سنین ان کا اصلی نہین ضمنی مقصد ہی،

خود چہار مقالہ کس درجہ اہم اور قابل قدر کتاب ہی، مگر علامہ قزوینی کے تبصرہ سے معلوم ہوسکتا ہی کہ عروضی نے اسمار اور سنین مین کتنی جگہ غلطیان کی ہین مگر یہ شی اسکے جعلی ہونے کا ثبوت نہین

۱؎ پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے کالج مذکور کے سہ ماہہ رسالہ (نومبر ۱۹۲۷ء) مین اسپر ایک مفید مضمون لکھا ہی، مجھے خوشی ہے کہ پروفیسر صاحب نے اپنی گذشتہ رائے مین ترمیم فرمائی، اور مین نے معارف (فروری ۱۹۲۴ء) مین ان کے جواب مین اس کتاب کی نسبت جو لکھا تھا، اس کا ثبوت چند سال کے بعد انھون نے خود اپنے اس مضمون مین پیش فرمادیا، میرے فقرے یہ تھے "لیکن دوران بحث مین ابھی کئی باتین ڈاکٹر صاحب کے لیے محتاج ثبوت ہین، لیکن مین نے قصداً ان کو تسلیم کرلیا ہی، مثلاً خیام کی تاریخ وفات کا مسئلہ وصایا سے نظام الملک کے تمامتر جعلی اور فرضی ہونے کی بحث"

اور وصایا تو اس عیب سے غالباً خالی ہے، پھر دیباچہ کے ایک قصہ کے فرضی ہونے سے کل کتاب کو جعلی قرار دینا بدگمانی کی انتہا ہے، اور پھر اس قصہ کا فرضی اور جعلی ہونا بھی کسی مستند دلیل سے ثابت نہین

خیام کے قدیم ماخذون کی ترتیب

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ سوانح خیام کے ماخذون کی صحیح زمانی ترتیب حسب ذیل ہے،

۱- تاریخ حکمائے اسلام (یا تتمہ صوان الحکمۃ) ظہیر الدین ابوالحسن بیہقی تالیف سنہ ۵۴۵ھ

۲- چہار مقالہ عروضی سمرقندی تالیف ۵۵۲ھ،

۳- خریدۃ القصر عماد الدین کاتب اصفہانی تالیف سنہ ۵۷۲ھ

۴- نزہۃ الارواح شہرزوری تالیف مابین سنہ ۵۸۶ھ، سنہ ۶۱۱ھ،

۵- اخبار الحکماء قفطی تالیف سنہ ۶۲۴ھ، ۶۴۶ھ،

اس کے بعد وہی ترتیب ہے جو اوپر گذر چکی، البتہ متاخرین مین قاضی احمد دامغانی کی استظہار الاخبار (سنہ ۸۷۷ھ؟) حمد اللہ مستوفی کی تاریخ گزیدہ (سنہ ۷۳۰ھ) مولانا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل اور عالی رومی کی ربیع المرسوم (سنہ ۱۰۰۲ھ) پڑھنا چاہیئے،

رباعیات کے چند محققینِ مغرب

یورپ مین حال مین خیام پر چند اور فضلاء نے بھی بحثین کی ہین،

۱- اوٹو روتھفیلڈ Otto Rothfeld نے عمر خیام اور اس کے زمانہ "Umar Khayyam and his age" پر ایک کتاب ۸۹ صفحون مین سنہ ۱۹۲۲ء مین لکھی، اور تاراپوروالا بمبئی نے شائع کی ہے، ۷۴ صفحون مین خیام کے حالات کی تحقیق، اور بقیہ مین رباعیات پر بحث ہے، کتاب گو حشو و زوائد سے پاک نہین، مگر فلسفی خیام کو اس نے سمجھنے کی سب سے بہتر کوشش کی ہے،

۲- ڈچ فاضل کرسٹین سن - Christensen نے رباعیات خیام کا ایک نیا اڈیشن ابھا تازہ مطبوعہ نسخون سے مقابلہ کرکے ابھی حال مین شائع کیا ہی، اور رباعیات کی تعیین کے بعض اصول وغیرہ کئے ہین

۳- جرمن فاضل فریڈرک روزن Rosen نے سنہ ۱۹۲۵ء مین رباعیات خیام کا ایک نیا نسخہ برلن کے مطبع کاویانی سے شائع کیا، اور اس پر فارسی مین ایک دیباچہ لکھا، جسمین کرسٹین زن تک کے تمام معلومات اور علامہ قزوینی کے بعض نئے انکشافات متعلقہ رباعیات کا اضافہ کیا، پھر سنہ ۱۹۳۰ء مین فریڈرک روزن نے متھیون پریس لندن مین اپنے ایڈیشن کا انگریزی ترجمہ شائع کیا، اور اس پر انگریزی مین ایک مقدمہ بڑھایا، جسمین برلن کی سرکاری لائبریری کے مشرقی حصہ کے ناظر ڈاکٹر ویل کے بتانے سے خیام کے ایک نئے رسالہ نوروزنامہ پر تبصرہ لکھا،

چند مشرقی محققین

عربی مین خیام کے متعلق سب سے بہتر ودیع البستانی کا وہ مضمون ہی جو رباعیات خیام کے عربی ترجمہ کیساتھ شائع ہوا ہی، مگر غالبًا وہ کسی ترکی مقالہ سے ماخوذ ہی، ہماری اردو زبان مین خیام کے متعلق صرف ۲ دو کتابین ذکر کے قابل ہین، ایک علامہ شبلی کی شعر العجم کی پہلی جلد مین عمر خیام کا مختصر لیکن مستند احوال، اور اسکی رباعیات اور خیالات پر فلسفیانہ تبصرہ، دوسری مولوی عبد الرزاق صاحب کانپوری کی نظام الملک طوسی، جس کے ضمیمہ مین انھون نے خیام کا نہایت مبسوط حال لکھا ہی، مگر افسوس ہے کہ اسمین بکثرت غلطیان ہین، ان دونون کے سوا اردو مین جو کچھ کسی نے لکھا ہی، وہ انھین دونون کی نقالی ہی، اور یا انگریزی دیباچون کا ترجمہ ہے، ترکی مین دانش کا ترجمہ ابھی حال مین شائع ہوا ہی، اس کا مقدمہ بھی اچھی تحقیق کیساتھ لکھا گیا ہے،

واقعاتِ خیام کے چند سنین

خیام کے حالات و سوانح لکھنے سے پہلے اس کے سنین کی تعیین کی کوشش ضروری ہے، کسی انسان کی تاریخ کے لیے سالِ ولادت پہلی چیز ہے، مگر یہاں یہ حال ہے کہ مشرق و مغرب دونوں دنیاؤں کے علمائے تاریخ اسکے سالِ ولادت کا کوئی سراغ نہ پا سکے، اُسکا سالِ وفات گو مشرق و مغرب دونوں میں عموماً ۵۱۷ھ بیان کیا جاتا ہے، مگر اُسکی تعیین کی بھی کوئی قدیم سند ہاتھ میں نہیں ہے، خیام کے واقعات کے صرف چار سنین ہم کو معلوم ہیں، جو بترتیب حسب ذیل ہیں،

۱۔ ۴۶۷ھ میں ہم اسکو پہلے پہل ملک شاہ سلجوقی کے رصد خانہ میں پاتے ہیں[۱]،

۲۔ اس کے بعد ۵۰۶ھ میں اُس سے نظامی عروضی سمرقندی بلخ میں ملتا ہے[۲]،

۳۔ ۵۰۷ھ یا ۵۰۸ھ[۳] میں ابوالحسن بیہقی (مصنف تاریخ الحکماء) اپنی کمسنی میں اس سے ملا تھا،

۴۔ ۵۰۸ھ میں عروضی نظامی کے بیان کے مطابق خیام نے سلطان کے شکار کے لیے

---

[۱] تاریخ کامل ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ [۲] چہار مقالہ عروضی ص ۶۲ طبع بریل گب، [۳] فردوس التواریخ کے مصنف مولانا ابرقوہی کی جو عبارت ژوکوفسکی نے نقل کی ہے، اسمیں ۵۰۸ھ ہے، لیکن خود بیہقی کی جو اصل عبارت بلیٹن آف اورینٹل اسٹڈیز لندن میں چھپی ہے، اسمیں ۵۰۷ھ ہے،

زائچہ تیار کیا[۱]،

۵- سنہ ۵۳۰ھ سے کچھ پہلے اُس نے وفات پائی[۲]،

عمر خیام کے بقیہ سنین کی تعیین کیلئے ہم یہ کوشش شروع کرتے ہین کہ اس کے تعلق کے سلسلہ سے جتنے اشخاص کے نام ملتے ہین اُن کے سنین کے ذریعہ سے کوئی نتیجہ پیدا کیا جائے، اس سلسلہ مین سب سے پہلی چیز نظام الملک اور حسن صباح کی ہمسنی اور معاصرت کی داستان ہے، کہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو نظام الملک اور حسن صباح جنکے اکثر سنین معلوم ہین اُن کے تطابق سے خیام کے سنین کی بھی تعیین کیجا سکتی ہے، اور اگر یہ چیز ثابت نہین ہوتی تو خیام کی تاریخ سے ایک بڑا پردہ اُٹھ جاتا ہے،

---

[۱] چہار مقالہ صفحہ ۶۳، گب،
[۲] چہار مقالہ صفحہ ۶۲، گب

مشہور داستان معاصرت کی تنقید

نظام الملک کی معاصرت!

نظام الملک طوسی وزیر آل سلجوق کی ولادت اور شہادت کی تاریخ بالاتفاق سب کو معلوم ہے، یعنی سنہ ۴۰۸ھ یا[1] سنہ ۴۱۰ھ مین وہ پیدا ہوا، اور سنہ ۴۸۵ھ مین اُس نے شہادت پائی، مشرق کے عام تذکرہ نویسون کی طرح اگر عمر خیام اور حسن صباح کو نظام الملک کا ہمدرس و ہمسن تسلیم کرلیا جائے، تو ماننا پڑیگا کہ خیام اور حسن صباح کی ولادت بھی سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ کے قریب قریب ہو، لیکن اس ہمدرسی و ہمسنی کا ثبوت اس داستان کے ثبوت پر موقوف ہی جسکا ابھی ہمکو جائزہ لینا ہی،

یہ داستان وہ مشہور قصہ ہے، کہ خیام حسن صباح، اور نظام الملک طوسی ہمسن ، اور نیشاپور مین امام موفق کی درسگاہ مین ہم سبق تھے، وہین انھون نے باہم یہ طفلانہ معاہدہ کیا تھا کہ امام موفق کے شاگردون مین کوئی نہ کوئی بڑے عہدہ پر پہنچتا ہی، اس لیے ہم مین سے جو کوئی کسی بڑے عہدہ پر پہنچے وہ دوسرے دونون دوستون کو بھی اپنی دولت مین شریک کرے، اس پیشینگوئی کو بالآخر زمانہ نے صحیح ثابت کردیا، اور نظام الملک وزیر سلطنت ہوگیا، معاہدہ کے مطابق اُسنے خیام کو ایک گرانقدر

---

[1] عام تاریخون میں نظام الملک کی ولادت سنہ ۴۰۸ھ میں ملتی ہے لیکن علی بن زید بیہقی المولود سنہ ۴۹۹ھ والمتوفی سنہ ۵۶۵ھ کی تاریخ بیہقی میں اس کی ولادت کا سال سنہ ۴۱۰ھ سنہ عشر واربع مایة مذکور ہے، (دیکھو اقتباس تاریخ مذکور بعنوان خاندان سیدالوزراء نظام الملک در اورینٹل کالج میگزین لاہور نومبر سنہ ۱۹۲۸ء منقول از نسخہ برٹش میوزیم لندن،)

سالانہ وظیفہ دیا، اور وہ اپنی علمی تحقیقات مین مصروف ہوگیا، لیکن حسن صباح نے دربار مین پہنچکر ایسی سازش کی کہ جس سے خود نظام الملک کی جڑ اوکھڑ جاتی آخر وہ ناکام ہوا، اور مصر جاکر اسماعیلی داعیون مین شامل ہوگیا، یہ قصہ پہلے عموماً بڑی عقیدت کیساتھ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن بعد کو یورپ کے چند مستشرقین نے اس بنا پر کہ اس ہمسنی اور معاصرت کے تسلیم کرنے سے خیام اور حسن صباح کی عمرین سو برس سے زیادہ کی ماننی پڑینگی، اس داستان کو مشتبہ اور ناقابل اعتبار قرار دیا، ایک بحیثیت تاریخی قصہ کے تحقیق کی عدالت سے اسطرح مسترد ہوجانے سے تاریخ کی دلچسپی کا خون ہوتا ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ اس پر ہمدردی سے غور کیا جائے،

اس قصہ کے اصلی ماخذ

اس قصہ کے سب سے پرانے ماخذ دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک جسمین نظام الملک کی زبان سے یہ قصہ بیان ہوا ہے، اور دوسرا جامع التواریخ فضل اللہ رشید مقتول ۷۱۸ھ، حسن بن صباح کے قلعۂ الموت کے خاص کتب خانہ مین سرگذشت سیدنا کے نام سے حسن صباح کی ایک مختصر سوانح تھی ہلاکو خان نے جب ۶۵۴ھ مین الموت پر قبضہ کیا، تو اپنے مسلمان درباری امیر عطاء الملک جوینی کو اس کتبخانہ کے جلانے کا حکم دیا، عطاء الملک نے اسمین سے یہ رسالہ الگ کرلیا، یہی رسالہ اسماعیلیون کی تاریخ کا اصلی سرمایہ ہے، جس سے خود عطاء الملک نے اپنی تصنیف مین اسماعیلیون کی تاریخ مین کام لیا ہے، اور اسی رسالہ کے معلومات کو بعد کو فضل اللہ نے اپنی تاریخ مین استعمال کیا ہے، اس طرح یہ واقعہ ایک بڑی سند رکھتا ہے،

دوسری طرف یہ واقعہ اُس کتاب (وصایاے نظام الملک) کے اس دیباچہ مین مذکور ہے، جو نظام الملک کی طرف منسوب ہے، لیکن جس کے نظام الملک کی طرف غلط طور سے منسوب ہونے

پر ابتک کوئی دلیل نہین پیش کیجا سکی ہو،

یہ واقعہ تین شخصیتون سے متعلق ہو، خیام، حسن بن صباح، اور نظام الملک، ابتک دنیا نے اس مقدمہ کے صرف دو گواہون کی شہادتین سنی ہین ایک حسن صباح کی، جو "سرگذشت سیدنا" مین موجود ہے، اور دوسری نظام الملک کی، جو وصایا کے دیباچہ مین ہو، مقدمہ کا تیسرا گواہ ابتک چپ تھا یعنی خیام کی کوئی شہادت موجود نہ تھی لیکن اب یہ تیسری شہادت بھی حاصل ہو گئی ہو،

خیام کی شہادت | خیام کی اُن تصنیفات مین سے جنکا اُسکے سب سے پرانے سوانح نگار بیہقی نے ذکر کیا ہو، ایک رسالہ کتاب الکون والتکلیف ہو، یہ رسالہ مصر مین ۱۹۱۷ء مین چھپا ہو[1]، اُس کے صفحہ (۱۷۰) مین خیام ابن سینا کا ذکر کرتا ہو، کہتا ہے، کہ "اس مسئلہ پر شاید مین نے اور میرے استاد بوعلی سینا نے خوب غور کر لیا ہے" اصل عبارت یہ ہے،

ولعلی ومعلمی افضل المتاخرین الشیخ الرئیس	اور شاید مین نے اور میرے استاد پچھلے فلسفیون مین
ابا علی الحسین بن عبد اللہ بن سینا	سب سے بہتر ابوعلی حسین بن عبد اللہ بن سینا بخاری
البخاری اعلی اللہ درجتہ قد امعنا	نے (خدا اُس کا درجہ بلند کرے) اس مسئلہ مین
النظر فیہا، (ص ۱۷۰)	خوب غور کر لیا ہے،

ابوعلی سینا کی وفات بالاتفاق ۴۲۸ھ مین ہوئی ہے، اور فلسفہ کی شاگردی کے لیے کم از کم اٹھارہ برس کی عمر بھی مانی جائے، تو ۴۱۰ھ یا ۴۱۱ھ تک خیام کی تاریخ ولادت قرار دینی پڑے گی،

[1] یہ رسالہ مصر کے مطبع سعادت مین چھپا ہے، اور اُس کا قلمی نسخہ ۵۹۹ھ یعنی خیام کے تقریباً سو نے دو سو برس کے بعد کا لکھا ہوا نور الدین بک مصطفےٰ مصری کے کتب خانہ مین ہے جس سے نقل لے کر اس مجموعہ مین شائع کیا گیا ہے،
(دیکھو مطبوعہ رسالہ کا خاتمہ)

جو خود نظام الملک کی تاریخ ولادت ہی،

عبارت بالا سے مقدمہ کے تیسرے گواہ کی شہادت معلوم ہوتی ہی،

اس قصہ کی صحت کے دوسرے امکانات

اگر اس قصہ مین ہمسنی کے بجائے صرف اُن کی ہمدرسی کے ثبوت پر قناعت کیجائے تو اس کی صحت کے بہت سے امکانات پیدا ہوجاتے ہین،

۱- نظام الملک گو سن مین بڑا تھا، مگر تعلیمی نصاب مین وہ چھوٹا تھا، اور اس طرح حسن صباح اور خیام عمر مین چھوٹے ہو کر بھی اس کے ہمدرس ہو سکتے تھے،

۲- یہ ہمدرسی مکتبی تعلیم مین نہ تھی، بلکہ اعلیٰ تعلیم مین تھی، جسمین عمرون کا تفاوت، ہمدرسون مین ممکن ہوگا،

۳- امام موفق جنکی درسگاہ کا اس قصہ مین ذکر ہی، وہ ایک تاریخی شخصیت ہی، اور یقیناً وہ اس زمانہ مین ایسے ہی خوش نصیب شیخ وقت تھے،

اب ان مین سے ہر ایک امر کی تحقیق کی کوشش کرنی ہی،

ہمدرسی کا امکان

مین نے اپنے ایک مضمون "عمر خیام اور شعر العجم" شائع شدہ معارف (فروری ۱۹۲۴ء) مین یہ ثابت کیا ہے، کہ اگر ۵۱۷ھ تک خیام کی تاریخ وفات تسلیم کیجائے، جیسا کہ عام طور سے مشہور ہے اور ۴۲۵ھ مین بھی خیام اور حسن صباح کی پیدائش مانی جائے، تو ۴۴۰ھ مین جو اُن کے استاد امام موفق کی تاریخ وفات ہی، ہمسنی تو نہین، مگر ہمدرسی ممکن ہی، کہ یہ ہمدرسی ابجد خوانی مین نہ تھی، جیسا کہ غلطی سے عام طور پر سمجھا جاتا ہی[۱]، بلکہ دینیات کے اعلیٰ درس مین تھی، امام موفق ہبۃ اللہ شافعیہ کے امام اور رئیس وقت تھے، اور اُن کی مجلس مین علماء و فضلاء کا جمگھٹا لگا رہتا تھا، وہ حدیث و فقہ کا درس دیتے

[۱] چنانچہ آتشکدہ آذر مین ہے: "مذکور است کہ با نظام الملک و حسن صباح طفل یک دبستان بودہ" (ص ۲۳۹، بمبئی)

تھے، خود وصایا میں لکھا ہے کہ "درس قرآن و حدیث" یعنی یہ قرآن و حدیث کے درس میں شرکت تھی، جسکے لیے خاصی بڑی عمر چاہیئے، مکتب نشینی اور ابجد خوانی میں نہیں، جس کے لیے کمسنی کی حاجت ہے،

"سرگذشت سیدنا" میں اس قصہ کو جہاں بیان کیا ہے، وہاں تصریح ہے کہ سترہ سال کی عمر کے بعد حسن صباح نیشاپور کی درسگاہ میں نظام الملک کا شریک درس ہوا" اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ بچپن کے طفلانہ مکتب کا واقعہ نہ تھا، بالکل اچھی خاصی عمر کی درسگاہ علوم عالیہ کا واقعہ ہے، اور یہ بالکل ممکن ہے، بلکہ واقعہ ہے، کہ نظام الملک کی تعلیم دیر سے شروع ہوئی، جیسا کہ اُس کے حالات میں سب نے لکھا ہے، کہ "پہلے اُس نے قرآن حفظ کیا، پھر اپنے وطن طوس کے دیہات میں فقہ کی تعلیم پائی، اس کے بعد نیشاپور بھیجا گیا" ان تعلیمی منازل کو طے کرنے کے لیے خاصی بڑی عمر درکار ہے،

سلجوقیون نے ۴۲۹ھ میں نیشاپور فتح کیا، اور امام موفق ۴۳۰ھ سے ۴۴۰ھ تک مسند آرائے درس و موعظت رہے، اور نظام الملک نے چار برس ان کے درس میں شرکت کی، پھر وہ غزنین و بلخ گیا، اور داؤد سلجوقی کے قائم مقام گورنر ابو علی بن شاذان کی نوکری کی، داؤد نے ۴۳۰ھ کے بعد ہی بلخ فتح کیا ہے، اور ابو علی بن شاذان جس داؤد سلجوقی کی طرف سے بلخ میں قائم مقام تھا، اُس نے ۴۵۰ھ یا ۴۵۱ھ میں وفات پائی، اس لئے نظام الملک کے درس کی شرکت کی تاریخ ۴۳۱ھ سے ۴۴۰ھ تک قائم کیجا سکتی ہے، اور ۴۴۱ھ سے ۴۵۰ھ کے درمیان تک امیر بلخ کی ملازمت میں اُسکا ہونا بھی ممکن ہو جاتا ہے

نظام الملک سے حسن صباح اور خیام کے کمسن ہونے کی شہادت خود دیباچہ وصایا سے،

وصایا کے دیباچہ میں حسن صباح اور خیام کے نیشاپور میں امام موفق کی مجلس میں آنے کے موقع پر ہے،

"و حکیم عمر خیام و مخذول ابن صباح دو نو رسیدہ بودند"

"نورسیدہ" کے یہ معنی نہین کہ وہ اس درسگاہ مین تازہ وارد تھے، اور نئے آئے ہوئے تھے، بلکہ فارسی محاورہ مین اس کے معنی "تازہ جوان" اور "تازہ بالغ" کے ہین، جسکی ابتدائی حد سولہ سترہ برس سے شروع ہوجاتی ہے، البتہ اس کے بعد دیباچہ کا یہ فقرہ کہ "بسن من بودند" قابلِ غور ہے، یہ فقرہ نظام الملک کے اُن حالات کے خلاف ہی، جو معتبر تاریخون مین مذکور ہین کہ وہ جوانی کی عمر کو اور تعلیم کے وسطی حصہ تک غالبًا اپنے وطن ہی مین پہنچ چکا تھا[1]، اس لئے یہ فقرہ الحاقی اور بعد کا بڑھایا ہوا معلوم ہوتا ہی:

پھر وصایا مین خیام کے تذکرہ مین ہے، کہ الپ ارسلان کے عہدِ حکومت مین خیام نظام الملک کی خدمت مین آیا، اور سوا سو اشرفی سالانہ کا وظیفہ اس نے پایا، اس کے بعد ہے،

"وحکیم عمر بعد از اں تکمیل فنون کردہ در علم ہیئت بدرجات رفیعہ ترقی نمود"

الپ ارسلان کا عہد ۴۵۵ھ سے ۴۶۵ھ تک ہی، ہم خیام کے اس کے دربار مین آنے اور وظیفہ پانے کا زمانہ درمیانی یعنی ۴۶۰ھ فرض کرتے ہین، اس سے معلوم ہوگا کہ ۴۶۰ھ تک جب نظام الملک بہت سے انقلابات کے بعد وزارت کے درجہ تک پہنچ چکا تھا، خیام ہنوز علوم و فنون کی تکمیل سے فارغ نہ ہوا تھا،

اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ نظام الملک کو اگر بڑا، اور بقیہ دو رفیقون کو عمر مین اس سے چھوٹا فرض کیا جائے تو ہمدرسی ممکن ہی بشرطیکہ خیام کی مشہور عام تاریخِ وفات صحیح مان لیجائے،

امام موفق | امام موفق اور اُن کی مجلسِ درس، اور اون کی سفارش سے اعلٰی سرکاری عہدون پر پہنچنا جیسا کہ اس داستان مین مذکور ہوا ہے، یہ سب قرینِ قیاس باتین ہین، اور اُن کی تصدیق دوسرے

[1] تاریخ ابن اثیر ج۱۰ ص۳۹ و تجارب السلف ہندوشاہ بن سنجر (ص۲۷۳) و حبیب السیر بحوالہ ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر و ابن خلکان و طبقات الشافعیہ سبکی ترجمۂ نظام الملک، (ج۳)،

ذرائع سے بھی ہوتی ہے، حافظ سبکی نے طبقات الشافعیۃ الکبریٰ مین اس خاندان کا پورا ذکر کیا ہے، (دیکھو کتاب مذکور جلد ۳ صفحات ۵۹ و ۸۵ مطبوعہ حسینیہ مصر) سبکی کہتے ہین،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ (ج ۳ ص ۸۶)
اُن کا گھر علما کے ملنے اور فضلا کے اکھٹے ہونے کا مقام تھا،

امام موفق کے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی امام وقت تھے، یہ ۳۸۸ھ مین سلطنت (دیلم) کی طرف سے قاضی بنا کر نیشاپور بھیجے گئے، وہان شافعیہ اور اہل حدیث نے اُن کا بڑا خیر مقدم کیا، اور اُس وقت سے یہ خاندان تمام شوافع کا سرگروہ و پیشوا ہو گیا، اور یہ جاہ و ثروت حاصل کی تھی کہ وہ وزارت کا متوقع تھا، اور درحقیقت یہی عہدہ طلبی کی کشمکش تھی جس کو وزیر عمید الملک کندری نے مذہبی فتنہ کی صورت مین کھڑا کیا تاکہ وزارت کا منصب اُس سے چھنکر امام موفق کے صاحبزادہ ابو سہل کو نہ مل جائے، امام الحرمین اور امام قشیری وغیرہ کی جلاوطنی کے موقع پر ابو سہل نے سلجوقی سلطنت کا پرزور مقابلہ کیا، اور آخر اپنی بات منوا چھوڑی[1]،

خود امام موفق اس رتبہ کے تھے کہ سلجوقیون کو اُن کو اپنا پیشوا ماننا پڑا چنانچہ حکیم ناصر خسرو جب ۴۳۷ھ مین نیشاپور پہنچا ہے، تو وہ اُن سے ملا ہے اور اُن کیساتھ نیشاپور سے نکلا ہے، اس کا بیان ہے کہ خواجہ موفق سلطان طغرل بیگ سلجوقی کے پیر تھے،

"دویم ذیقعدہ از نیشاپور بیرون رفتم درصحبت خواجہ موفق کہ خواجۂ سلطان بود" (سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ مطبع کاویانی برلن)

---

[1] اس واقعہ کی پوری تفصیل طبقات الشافعیہ سبکی کے حسب ذیل تراجم مین دیکھو، امام ابو الحسن اشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱، ابو سہل بسطامی ج ۳ ص ۵۹، امام عبد الکریم قشیری ج ۳ ص ۲۴۵، امام الحرمین عبد الملک جوینی ج ۳ ص ۲۵۲،
یہ بات کہ اس فتنہ کا اصلی راز وزارت کا عہدہ تھا، سبکی نے طبقات ج ۲ ص ۲۷۰ مین لکھی ہے، وکان مرموقا بالوزارۃ،

سلطانِ وقت کا پیر ہونا خود عوام کی مقبولیت، عقیدت، اور شاہی توسل کا کافی ذریعہ ہوسکتا تھا، اس کے علاوہ سلطان کا پہلا کاتب (سکریٹری) عمید الملک کندری (جو آخر نظام الملک سے پہلے وزارت تک پہنچ گیا تھا،) کی نسبت بتصریح ثابت ہی، کہ وہ انھین امام موفّق کی سفارش سے اس درجہ کو پہنچا تھا، چنانچہ زبدۃ النصرۃ تاریخ آل سلجوق للبنداری مین ہی،

وکان سببُ معرفته لطغرل بك	عمید الملک کے طغرل بیگ سے شناسائی کا
انهٔ لما ورد نیشاپور افتقر الی	سبب یہ ہوا کہ جب طغرل نیشاپور پہنچا، تو اوسکو
کاتبٍ یجمع فی العربیۃ والفارسیۃ	ایک ایسے میرمنشی کی ضرورت ہوئی، جو عربی و
بین الفصاحتین فدلّ علیه	فارسی دونون مین پوری دستگاہ رکھتا ہو،
الموفّق والد ابی سهل ،	تو ابوسہل کے والد موفق نے طغرل کو عمید الملک
(ص ۲۹، مطبوعۂ مصر)	کا پتہ دیا،

ابن اثیر مین ہے،

وکان سببُ اتصاله بالسّلطان	عمید الملک کے سلطان طغرل تک پہنچنے کا سبب
طغرل بك انّ السّلطان لما ورد	یہ ہوا، کہ سلطان جب نیشاپور آیا، تو اُس نے ایک
نیشاپور طلب رجلاً یکتب ویکون	شخص کو تلاش کیا جو انشا کا کام کر سکے، اور
فصیحًا بالعربیۃ فدلّ علیه	جو عربی مین ماہر ہو، تو ابوسہل کے والد
الموفّق والد ابی سهل ،	موفق نے عمید الملک کو بتایا،

(ج ۱۰ ص ۲۰، بریل)

طغرل بیگ نیشاپور سنہ ۴۲۹ھ مین پہنچا ہی، اس لیے امام موفق کی سفارش سے اُس کا دربارِ سلطانی مین اس عہدہ پر سرفراز ہونا اسی سال یا سنہ ۴۳۴ھ مین ممکن ہی، قرین قیاس ہی کہ اسی واقعہ نے یہ شہرت پیدا کی ہو جس کے لیے سنہ ۴۳۶ھ مین نظام الملک وغیرہ نے اس مجلس مین قدم رکھا،

عمید الملک، امام موفق کی مجلس کے حاضر باش لوگون مین تھا، چنانچہ دُمیۃ القصر مین اُس کے معاصر باخرزی کی شہادت ہی،

عمید الملک ابو نصر منصور الکندری	عمید الملک ابو نصر منصور کندری...... میری اور
.... جمعنی وایاہ مجلس الامام	اُسکی ملاقات امام موفق کی مجلس مین سنہ ۴۳۴ھ
الموفق سنۃ اربع وثلاثین (واربع مائۃ)	مین ہوئی،

امام موفق اپنے باپ قاضی ابو عمر محمد بن حسین بُسطامی کی وفات کے بعد جنھون نے سنہ ۴۰۷ھ مین وفات پائی، اُن کے جانشین ہوئے، اور سلطنت کی طرف سے خلعت اور جمال الاسلام کا لقب ملا، اور ۳۶ برس تک شان وشکوہ اور وجاہت کیساتھ مسندِ افادہ پر جلوہ آرا رہکر سنہ ۴۴۰ھ مین وفات پائی،

نظام الملک حسن صباح سے پہلے سے واقف تھا،

اسی طرح یہ بھی ثابت ہے، کہ نظام الملک حسن بن صباح سے پہلے ہی پوری طرح واقف تھا، اور مزید واقفیت کی صورت یہ تھی کہ حسن صباح رے کا رہنے والا تھا، اور رے کا رئیس ابو مسلم نظام الملک کا خسر تھا، وہ نہایت دیندار اور مذہبی تھا،

ے دمیۃ القصر وعصرۃ اہل العصر باخرزی، مطبوعہ حلب صفحہ ۱۴۰، موسیو شیفر نے سیاست نامہ کے ضمیمہ مین (صفحہ ۱۵ مطبوعہ پیرس) اُس عبارت کو نقل کیا ہی، مگر تعجب ہے کہ اپنے فرنچ دیباچہ مین (صفحہ ۵) اس عبارت کو خریدۃ القصر وجریدۃ العصر عماد الدین اصفہانی کی طرف منسوب کیا ہی، حالانکہ ظاہر ہی کہ عماد اصفہانی، عمید الملک کندری کے بہت بعد پیدا ہوا ہی، اس لیے عمید الملک کے متعلق یہ معاصرانہ شہادت عماد الدین کی تصنیف مین نہین ہو سکتی، ۲ے طبقات الشافعیہ سبکی ج ۳ صفحہ ۵۹ مصر وکتاب الانساب سمعانی ورق ۱/۸۲ (گب میموریل) ۳ے ایضاً، صفحہ ۸۶

اس زمانہ مین باطنیہ تحریک کا مرکز مصر تھا، جہان خلافت عباسیہ کی حریف سلطنت دولت فاطمیہ اسماعیلیہ قائم تھی، اُس کے داعی ملک کے گوشہ گوشہ مین پھیلے تھے، اس لیے مشتبہ آدمیون کی دیکھ بھال رکھنا ہر رئیس و امیر کا مذہبی اور سیاسی فرض سمجھا جاتا تھا، اس کے بعد ابن اثیر کی یہ عبارت پڑھیے،

وكان الحسن بن صباح رجلا	اور حسن بن صباح ایک بلند ہمت، قابل، اور
شهما كافيا عالما بالهندسة و	ہندسہ اور حساب اور نجوم اور سحر وغیرہ کا عالم تھا
الحساب والنجوم والسحر وغير ذلك	اور رے کا رئیس اس زمانہ مین ایک شخص تھا، جسکا
وكان رئيس الري انسان يقال له	نام ابو مسلم تھا، اور وہ نظام الملک کا خسر تھا، تو
ابو مسلم وهو صهر نظام الملك	اس نے حسن بن صباح پر یہ الزام لگایا، کہ مصری
فاتهم الحسن بن صباح بدخول	داعیون کی ایک جماعت اُس کے پاس آئی،
جماعة من دعاة المصريين عليه	ابن صباح ڈرا، اور نظام الملک اس کی عزت
فخافه ابن الصباح وكان نظام الملك	کرتا تھا، اور ایک دن اُس نے فراست کی راہ سے
يكرمه وقال له يوما من طريق	اس سے کہا کہ یہ شخص عنقریب نادان عامیون کو گمراہ
الفراسة عن قريب يُضل هذا	کریگا، تو حسن بن صباح ابو مسلم کے ڈر سے بھاگا،
الرجل ضعفاء العوام، فلمّا هرب الحسن	ابو مسلم نے اس کو ڈھونڈا، تو اُس کو نہ پا سکا، اور
من ابي مسلم طلبه فلم يدركه وكان	حسن بن صباح اور ابن عطاش طبیب کے
الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبيب	شاگردون مین تھا، جس نے اصفہان کے
الذي ملك قلعة اصفهان ومضى ابن الصباح	قلعہ پر قبضہ کر لیا تھا، اور حسن صباح روانہ ہو

رطاف البلاد و وصل الی مصر (ج ۱۰ ص ۲۱۶)	اور ملکون مین گھوما اور مصر پہنچا،

ہمدرسی ہی، اور آخری سازش کی روایت کو چھوڑ کر دیکھو کہ ابن اثیر کا بیان کسقدر وصایا کے دیباچہ
اور سرگذشت کے بیان سے ملتا جلتا ہے،

با این ہمہ یہ داستان فرضی ہی | لیکن ان موافق قیاسات کے باوجود، اس ہمدرسی کا بھی ثبوت اس پر موقوف
ہے، کہ خیام کی تاریخ وفات سنہ ۵۱۵ھ یا سنہ ۵۱۷ھ تسلیم کیجائے، تاکہ خیام زیادہ سے زیادہ سو ۱۰۰ برس کا فرض کیا
جاسکے، مگر تحقیق کا قلم خیام کی وفات کا سانحہ اس کے بہت بعد ماننے پر مجبور کرتا ہے، یعنی سنہ ۵۲۶ھ مین،
اور اس حساب سے اس کو اس ہمدرسی کے ثبوت کیلئے بھی سو ۱۰۰ سے بہت زیادہ عمر کا ماننا پڑیگا، جو بہر حال مشتبہ ہی،

یہ بھی قابل لحاظ ہی کہ نظام الملک کا زمانۂ تعلیم، اور امام موفق المتوفی سنہ ۴۹۴ھ کی درسگاہ سنہ ۴۴۰ھ
مین یقیناً ختم ہوچکی تھی، اب خیام کی ولادت سنہ ۴۲۵ھ اور اُسکی عمر سو برس کی مانی جائے تب کہین جاکر
یہ ممکن ہوگا کہ دس گیارہ برس کا خیام، اٹھائیس ۲۸ برس کے نظام الملک کا ہمدرس ہوسکے،

یہ بھی خیال مین رہنا چاہئیے کہ نظام الملک کی تعلیم اور اساتذۂ تعلیم کا ذکر تاریخون مین محفوظ ہی،
مگر اُن مین امام موفق کا نام کسی نے نہین لیا ہی، حالانکہ خود نیشاپور کے مشہور شیخ امام قشیری کا نام
نظام الملک کے شیوخ حدیث مین لیا گیا ہی[۱]،

خیام کے مطبوعہ رسالۂ تکوین مین ابو علی سینا المتوفی سنہ ۴۲۸ھ کی نسبت جو لفظ "میرے استاد"
(معلم) کا ہے، اسکی مطبوعہ عبارت میرے نزدیک مشکوک ہی، ابو علی سینا کی شاگردی ظاہر ہے کہ فلسفہ
مین ہوگی، اور ایک ایسے معلم فلسفہ کی شاگردی کے لیے جس نے سنہ ۴۲۸ھ مین وفات پائی، کم از کم

۱؎ طبقات الشافعیۃ الکبری سبکی ترجمہ نظام الملک،

اس کے شاگردی کی عمر اٹھارہ برس تو فرض کرنی پڑے گی، اور اس حساب سے اسکی ولادت ابو علی سینا کی شاگردی کیلئے سنہ ۴۱۰ھ میں ماننا چاہیئے، اور اس طرح سنہ ۵۲۶ھ میں جو اسکی وفات کا سال ہے اسکو ایک سو سترہ برس کا ہونا چاہیئے،

پھر ابو علی سینا کی آخری عمر سراسر پریشانی اور آوارہ گردی میں گذری ہے جسمیں سلاطین کے ڈر سے ڈرتا، چھپتا اور ادھر اُدھر بھاگتا رہا ہے، ایسی حالت میں کسی کا شاگرد بننا بہت مشکل ہے، اس حال میں خیام کا اُس تک جانا اور پہنچنا اور شریک درس ہونا محال سا معلوم ہوتا ہے، بلکہ خیام کے سالِ ولادت اور سالِ وفات کی تخمینی تعیین کی جو کوشش میں نے آگے کی ہے، اسکو پیش نظر رکھتے ہوئے، خیام کے سنہ ۴۱۰ھ میں پیدا ہونے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے، اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس رسالہ میں معلمی (میرے استاد) کے بجائے، معلمک (تیرے استاد) ہوگا، کیونکہ قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی جس کے سوال کے جواب میں یہ رسالہ ہے اپنے کو ابن سینا کا شاگرد کہتا ہے، یا یہ بات ہے کہ خیام جیسا کہ میرا ظن غالب ہے، ابو علی سینا کے کسی شاگرد کا شاگرد تھا، اس لئے اس نے تعظیماً ابو علی سینا کو اپنا استاد و معلم قرار دیا، یعنی بواسطہ استاد، ورنہ خیام کا ابو علی سینا کا براہِ راست شاگرد ہونا، میرے آیندہ پیش کردہ دلائل کے لحاظ سے ممکن نہیں،

خیام کی ایک رباعی سے اُسکی درازی عمر پر استدلال صحیح نہیں	رباعیاتِ خیام کے بعض نسخون میں ایک رباعی پائی جاتی ہے،

آنم کہ پدید گشتم از قدرتِ تو — صد سالہ شدم بناز از نعمتِ تو
صد سال بامتحان، گنہ خواہم کرد — تا جرمِ منست بیش یا رحمتِ تو

اس سے شاعر کی عمر سو سال سے زیادہ کی ثابت ہوتی ہے، مگر دوسرے نسخون میں اس رباعی

کا دوسرا مصرع اس طرح ہے،

پروردہ بناز گشتم از نعمتِ تو

بعض نسخون مین یہ رباعی سرے سے نہین پائی جاتی اور کہین یہ رباعی دوسرے شاعر کیطرف بھی منسوب ملتی ہے، اس لیے اس پر تاریخی نتیجہ کی بنیاد نہین پڑ سکتی،

وصایاے نظام الملک کا دیباچہ الحاقی ہے،

اوپر گذر چکا ہے کہ اس داستان کے اصلی ماخذ[۲] دو ہین، ایک وصایاے نظام الملک کا دیباچہ، اور دوسرا سرگذشت سیدنا، ان دونون مین گو مرکزی داستان ایک ہے، مگر دیباچۂ وصایا مین ان دونون کی چپقلش کا جو اصل واقعہ لکھا ہے، وہ الگ الگ ہے، دیباچۂ وصایا مین یہ واقعہ لکھا ہے کہ اونٹ والون کو حلب سے اصفہان تک پتھرون کے لانے مین اجرت کی تقسیم مین غلطی کا معمولی الزام حسن صباح نے نظام الملک پر لگایا تھا، پھر آمد و خرچ سلطنت کے کاغذات کا معاملہ اسطرح مبہم درج کیا ہے کہ اصلیت نہ معلوم ہو اور حسن صباح ہی بدنیت ٹھہرے، اور نظام الملک کی برأت اور حسن صباح کی شرارت ظاہر ہو، اور سرگذشت سیدنا مین جو واقعہ لکھا ہے یعنی ممالک محروسہ کے آمد و خرچ کے حساب کی تیاری مین نظام الملک کا دو برس کی مہلت مانگنا، اور حسن صباح کا اوسکو چالیس روز مین تیار کر دینا، اور نظام الملک کا سازش سے ان کاغذات کو پراگندہ اور منتشر کر دینا یا کرا دینا، اس سے نظام الملک کی بے ایمانی، اور حسن صباح کی کارگذاری ظاہر ہوتی ہے، ان دونون کتابون مین صورتِ واقعہ کا ایسا ہونا ضروری تھا کہ دیباچۂ وصایا نظام الملک کی طرف سے لکھا گیا ہے، اور سرگذشت حسن صباح کے حامیون نے لکھی ہے، اس لیے ان دونون کتابون کے مصنفون کا اپنے اپنے پہلو کو بچانا، اور دوسرے کو ملزم گردانا طبعی ہے،

ہم نے گو وصایائے نظام الملک کو نظام الملک ہی کی یادداشتون کا مجموعہ تسلیم کیا ہے، مگر یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اصل کتاب درحقیقت پہلے نظام الملک کی منتشر یادداشتین اور تحریرین تھین، جو اُسکی اولاد مین وراثۃً محفوظ چلی آتی تھین، اور لوگ اپنی کتابون مین اُن کے ٹکڑون کو نقل کرتے تھے، چنانچہ خیال آتا ہے کہ ہمنے کہین کہین اوسکی حکایتین عوفی کی جوامع الحکایات مین پائی ہین، جو غالباً سنہ ۶۳۰ھ مین ہندوستان ہی مین تالیف پائی ہے، خود وصایا کا جامع جس نے شاید نوین صدی ہجری مین ان کو جمع کیا ہے وہ اپنے کو اور جس امیر فخر الدولہ حسن بن امیر تاج الدین کے نام معنون کیا ہے اس کو نظام الملک کی اولاد و نسل سے ظاہر کرتا ہے،

دیباچہ مین کہتا ہے،

"این ضعیف ہدایا و تحف ہیچ چیزے مساوی آن نصائح ندانست کہ جناب نظام الملک جہت ولد اعز خود بتحریر الملک نوشتہ، و فی الحقیقت ہر یک از آن براعت قانونی شامل در وزارت دستوری کامل بدان جہت تا امروز در اطراف منتشر و در افواہ قریب مشتہر و بر افواہ السنہ بسیار و دور از مذاہ امکنہ دائر، و آن سخنہا بعضی در کتب بمطالعہ این ضعیف رسیدہ و بعضی از اجداد خود کہ فرزندان آن دودمان بودند شنیدہ، و این نصائح مع لوازمہا یک مقدمہ و دو فصل ممہد گردانیدہ"

اس دیباچہ سے صاف ظاہر ہے کہ اس کتاب کی بعض باتین نظام الملک کی تحریری یادداشتون کے علاوہ دوسری کتابون اور زبانی روایتون سے بھی ماخوذ ہین، اور انھین مین یہ مقدمہ اور اس مقدمہ کی یہ داستان بھی ہے، جو سرگذشت سیدنا کے ذریعہ سے ساتوین صدی کے آخر مین پھیل چکی تھی، جامع نے انھین واقعات کو لے کر نظام الملک کی زبان سے مقدمہ مین بیان کردیا ہے، اسلیے وصایا کے دیباچہ مین یہ داستان، نظام الملک کی تحریر نہین، بلکہ اسی سرگذشت کی صدائے بازگشت ہے،

جو آٹھوین اور نوین صدی کی تصنیفات مین شائع تھی، اس دیباچہ کی عبارت کو نظام الملک کے قلم سے کوئی تعلق نہین ہے،

اس داستان مین خود بعض ایسی اندرونی شہادتین بھی موجود ہین، جنسے اس کا ناقابل تسلیم ہونا، بالکل ظاہر ہوجاتا ہے، مثلاً

امام موفق کی عمر — اس داستان ہین امام موفق کی عمر نظام الملک کے پہنچنے کے وقت (۴۳۶ھ مین) پچاسی سے زاید بتائی گئی ہے، تو ۴۴۰ھ مین جب انھون نے وفات پائی ہے، انکی عمر نوے کے قریب ہو گی اس حساب سے اُن کی پیدایش ۳۵۰ھ مین ماننی پڑیگی، گو ہم کو افسوس ہے کہ سخت تلاش وجستجو کے باوجود بھی ہمین ان کا سال ولادت معلوم نہ ہوسکا، مگر یہ معلوم ہے کہ اُن کے والد ابو عمر بسطامی ۳۸۸ھ مین قاضی ہو کر نیشاپور آئے تھے، اور ۴۰۸ھ[1] مین وہین وفات پائی، اور یہین انکی شادی امام ابو طیب سہل بن ابی سہل صعلوکی مفتی نیشاپور کی لڑکی سے ہوئی تھی، جس سے موفق اور مؤید دو لڑکے ہوئے، (سبکی ج۳ ص ۵۹ و ج ۴ص ۸، و سمعانی ذکر صعلوکی) اس بنا پر ۳۵۰ھ مین موفق کی پیدائش صحیح نہین معلوم ہوتی کہ اُس وقت تک تو اُن کے والدین کی شادی بھی نہین ہوئی تھی، اسی طرح ۴۳۶ھ مین ان کی یہ عمر یعنی پچاسی ۸۵ سال ثابت نہین ہوتی ہے، کہ اگر ۳۸۸ھ مین یعنی جس سال اُن کے والد نیشاپور آئے اسی سال اُن کے والدین کی شادی اور انکی ولادت تسلیم کیجائے تو ۴۳۶ھ مین انچاس ۴۹ سے زیادہ ان کی عمر نہ ہو گی، امام موفق کے نامور صاحبزادہ امام ابو سہل ۴۲۳ھ مین پیدا ہوئے تھے[2]، اگر

---

[1] اس مقالہ کی تحریر کے بعد اور طبع سے پہلے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد جلد دوم چھپکر آئی، اسمین بھی ان ابو عمر بسطامی کا حال موجود ہے، وفات ۴۰۸ھ کی لکھی ہے، مگر ولادت کا سال نہین لکھا، (ص ۲۴۷، مصر)

[2] سبکی کی طبقات کبریٰ ج سوم ص ۸۵،

۴۳۶ھ مین امام موفق کی عمر پچاسی سے زیادہ ہوئی تو ۴۳۳ھ مین جب اُن کے لڑکے کی ولادت ہوئی اُن کی عمر کم از کم اکثر برس کی ماننی پڑیگی، اور اس سن مین نئے لڑکے کے باپ بننے کی صلاحیت اگر محال نہین، تو مستبعد ضرور ہے،

لفظ "سبق" | وصایا کی اس عبارت مین روزانہ درس کے لیے لفظ "سبق" اور ہم سبقی "استعمال کیا گیا ہے، میرے علم مین یہ لفظ چوتھی اور پانچوین صدی ہجری تک عربی و فارسی ادبیات مین پیدا نہین ہوا تھا، اس لئے نظام الملک کے قلم سے یہ لفظ نہین نکل سکتا، لفظ "سبق" کے اصلی معنی پیشدستی اور آگے بڑھنے کے ہین، اور دراصل گھوڑ دوڑ کی ایک اصطلاح ہے جو بعد کو مجازاً متداول متون مین مستعمل ہوگیا، عربی اور قدیم فارسی لغات مین اس کا پتہ نہین ہے، عربی مین سب سے پہلے یہ لفظ شرح وقایہ کے دیباچہ مین ملتا ہے،

والمولی المؤلف الّفھا سبقًا	اور آقا مصنف اس کتاب کو سبق سبق کرکے
سبقًا وکنت اجری فی میدان	لکھتے تھے اور مین اس کے یاد کے میدان مین
حفظہ طلقا طلقا،	قدم قدم چلتا تھا،

اس لفظ کے اس اولین استعمال مین وہی گھوڑ دوڑ کا استعارہ موجود ہے، صاحب شرح وقایہ عبیداللہ صدر الشریعہ کا وطن بخارا تھا، اور وہین ۷۴۷ھ مین وفات پائی، (طبقات الحنفیہ مولنا عبدالحی فرنگی محلی ص ۶۳ مصطفائی) اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ آٹھوین صدی ہجری کی پیداوار ہے، فارسی اشعار مین بھی یہ لفظ کسی پرانے شاعر کی زبان سے سننے مین نہین آیا، پرانا لفظ اس کیلئے "درس" ہے، البتہ فارسی کے شعراے متوسطین کے کلام مین یہ لفظ ملتا ہے، بہار عجم مین جن شاعرون کے اشعار سند مین پیش کئے گئے ہین، اُن مین جس سب سے قدیم شاعر کا نام ہے وہ امیر خسرو المتوفی ۷۲۵ھ ہین،

کتاب شد گل اے غنچہ تو بکشا مصحف خود را

بہ بلبل دہ کہ سبق کیف یحیی الارض ازان گیرد

بہر حال عربی وفارسی کی ان دونوں سندوں سے اس لفظ کا اس معنی مین نظام الملک کے دو سو برس بعد پیدا ہونا ظاہر ہوتا ہے،

دیباچہ مین طریق درس کی غلطی، اس سے زیادہ یہ کہ اس دیباچہ مین امام موفق کی مجلس مین جس طریق درس کا اظہار نظام الملک کی زبان سے کیا گیا ہی، وہ اس زمانہ مین پیدا ہی نہین ہوا تھا، دیباچہ مین ہی،

"فرزندے کہ نزد امام بقرأت قرآن و حدیث قیام مینماید .... دوران مجلس حاضر گشتہ با من ہم سبقی میکردند و چون از نزد امام بیرون می آمدم ایشان نیز موافقت نمودن در گوشہ می نشستیم و درس گذشتہ را اعادہ مینمودیم"

اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ امام موفق کی مجلس کوئی باقاعدہ درس گاہ، یا مدرسہ، یا کالج نہ تھا، بلکہ امام موصوف کا مکان (بیت) تھا جہان وہ بیٹھکر علماء وفضلاء کو خطبہ و املاء دیا کرتے تھے، اور سینکڑون شائقین بیٹھکر سنتے تھے سبکی مین ہے،

وکان بیتھم مجمع العلماء وملتقی الائمۃ[1]، اوران کا گھر علماء کا اجتماع گاہ اور اکابر علم کی جائے ملاقات تھا،

اس زمانہ کا طریق درس خصوصاً فقہ و حدیث کا یہ تھا کہ مدرس مجلس مین بیٹھکر طلبہ کے سامنے کتاب کے بغیر اپنی روایات اپنی سند سے بیان کرتے تھے، اور مسائل پر اور اپنی تحقیقات و اجتہادات پر تقریر کرتے تھے،

---

[1] طبقات ج ۳۔ ص ۸۶،

اور حاضرین سنتے تھے، اس عہد کے تمام علمار کے حالات پڑھو یہی نقشہ نظر آئیگا، اس طریقۂ درس کو "املا" کہتے تھے، اسی لیے اس زمانہ مین "قرأتِ حدیث" نہین بلکہ "سماعِ حدیث" بولتے تھے، اور اسی لیے طلبہ کے اس درس لینے کو "سماع" (سننا) کہتے تھے، مزید تشفی کے لیے امام موفق اور اُن کے معاصرین کے طرقِ درس کے الفاظ معتبر سندون سے ہم نقل کرتے ہین، امام موفق کے صاحبزادہ اور جانشین کے حال مین ہی،

وکان یقیم رسم التدریس وسمع من مشائخ وقته بخراسان والعراق، (سبکی ۳ ص ۸۶)	وہ تدریس کی رسم قائم رکھے تھے اور خراسان وعراق مین اپنے زمانہ کے شیوخ سے سنا،

امام الحرمین المتوفی ۴۷۸ھ کے حال مین ہے،

قعد مکانه للتدریس۔۔۔۔ یدرس ویفتی ویجمع طرق المذهب، (ابن خلکان)	وہ ان کی جگہ تدریس کے لیے بیٹھے درس دیتے تھے فتوی دیتے تھے اور مذہب کے طریقون کو جمع کرتے تھے،

زیادہ صحیح نقشہ امام موفق کے دوست و ہمنشین و معاصر اور نظام الملک کے شیخ[1] الحدیث امام ابو القاسم قشیری کے حال مین ملتا ہی،

وقعد یسمع جمیع درسه واتی علیه ایام فقال له الاستاذ هذا العلم لایحصل بالسماع وماتوهم فیه	اور وہ اُن کے درس کو سننے بیٹھے اور اس پر کچھ دن گذرے، تو استاد نے ان سے کہا کہ یہ علم سماع کے بغیر نہین آتا، اور ان کو یہ وہم بھی نہ

[1] طبقات کبری سبکی، ترجمۂ نظام الملک،

ضبط ما یسمع فاعاد عنده ما سمعه عنه وقرّره احسن التقریر من غیر اخلال بشئ فتعجب ..... فلست تحتاج الی درسی بکیفیتہ ان تطالع مصنفاتی وتنظر فی طریقی ، (سبکی ٣ ص ٢٤٤)

در تب المجالس ..... فسمع منهم الحدیث ..... ولقد عقد لنفسه مجلس الاملاء فی الحدیث ٤٣٧ھ وکان یملی الی سنة ٤٦٥ھ یذنب امالیه بابیات وربما کان یتکلم علی الحدیث باشارات ولطائفه ۔ (سبکی ٣ ص ٢٤٥)

[illegible]

تھا کہ یہ جو سنتے ہیں اس کو محفوظ رکھتے ہیں تو انھوں نے جو اُن سے سنا تھا وہ اعادہ کر دیا اور کسی تغیر کے بغیر پوری طرح اوسکی تقریر کر دی ...... تو استاد نے کہا کہ تم کو میرے درس کی ضرورت نہیں تمھارے لیے یہی کافی ہے کہ میری تصنیفات کا مطالعہ کرو، اور میرے

پھر خود جب درس و املا دینے بیٹھے تو

درس کی مجلسین ترتیب دین ، ...... تو ان سے حدیثین سنین .... اور خود اپنے لیے املائے حدیث کی مجلس ٤٣٧ھ مین قائم کی اور ٤٦٥ھ تک املا دیتے رہے ، اور وہ اپنے املا مین اشعار ملایا کرتے تھے ، اور اکثر حدیث پر ان کے لطائف و نکات کیساتھ گفتگو کیا کرتے تھے ،

البتہ مصنفین کی تصنیفات اُن کو پڑھکر سنائی جاتی تھین ، لیکن اسباق کے طور پر نہین ، الغرض میرے خیال مین اس زمانہ تک خاص نصاب اور کتابون کے سبق کا طریقہ نہ تھا ، اور نہ طلبہ پڑھنے کے بعد سبق کو اسطرح دہراتے تھے ، جس کے لیے ہمارے عربی مدرسون مین "تکرار" کی اصطلاح جاری ہے

یہ طریقہ اسلامی مدارس کے زوال کے بعد کی یادگار ہے جو غالباً تاتاری فتنہ کی علمی موت کے بعد شائع ہوا، یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے، کہ وصایا کا یہ دیباچہ الحاقی ہے، جس کو جامع نے زبانی سنکر یا سرگذشت سیدنا سے لیکر اس کتاب مین بحذف و اضافہ شامل کر دیا ہے،

عربی الفاظ کی بہتات

جن لوگون نے پانچوین صدی کی فارسی نثرین پڑھی ہین، یا خود سیاست نامہ اور وصایا کو دیکھا ہے، وہ تسلیم کرین گے کہ عربی الفاظ کی بہتات اور کثرت اس عہد کی زبان نہ تھی اور خصوصاً نظام الملک کا یہ انداز نہین، مگر اس دیباچہ مین بکثرت عربی الفاظ اور فقرے ہین، مثلاً

"بسیار معزز و متبرک بود، . . . .

ہریک را از دولتے میسر گردد علی السویہ مشترک . . . . . . بسبب علوی ہمت و پاکی طینت تبلیغ

صادقے نہ متکلف اکنون مرا متمنّی آنست . . . . . . چہ بحسب غالب ظن بمقتضی کفران نعمت است.

عیاذاً باللہ، توقع آنکہ نوعے سازی کہ از دولت تو در گوشۂ نشیم و بنشر فوائد علمی مشغولی نمائیم . . . . .

انچہ در وسع محافظان عہد و وفا و مراقبان صدق و صفا باشد از اعزاز و اکرام حق القدوم باو تحیز

ظہور می رسید بیومًا فیومًا لطفے مجدد و تفقدے مجدد بوقوعے می پیوست"

یہ طرز عبارت، جامع وصایا کے مقدمہ سے البتہ ملتی جلتی ہے،

خیام کی سالانہ امداد کا واقعہ بھی مشتبہ ہے،

اس داستان کے رو سے خیام نے نظام الملک کی اس ملاقات کے وقت تک ہندسہ و ہیئت کی تکمیل نہین کی تھی، نظام الملک نے جب الپ ارسلان کے زمانہ مین (۴۵۶ھ) سالانہ بارہ ۱۲ سو اشرفی کا مالی وظیفہ مقرر کیا، تب وہ ان علوم کی تکمیل مین مصروف ہوا، مگر خیام نے اپنی تصنیف جبر و مقابلہ مین جو میری تحقیق مین اسکی سب سے پہلی تصنیف ہے،

اور جو ۴۶۶ھ کے قریب لکھی گئی ہے، اسمین خیام نے دنیا کی ناقدری کا جو ماتم کیا ہے اور اپنی ایسی اہم تصنیف کو نظام الملک جیسے محسن کو چھوڑ کر قاضی ابو طاہر جیسے گمنام کے نام جو معنون کیا ہے، ایسا ہونا اس گران بہا شاہانہ امداد کے بعد ممکن نہ تھا، وہ قاضی ابو طاہر کے انعام و مال کا تذکرہ شکریہ و احسان کے ساتھ کرتا ہے، (دیکھو خیام کا مقدمہ جبر و مقابلہ ص ۲ و ۳ طبع پیرس) حالانکہ وصایا کی تحریر کی بنا پر خیام الپ ارسلان کے زمانہ مین جو ۴۵۵ھ سے شروع ہو چکا تھا نظام الملک کا احسانمند ہو کر غم روزگار سے آزاد اور دوسرون کے آستانون سے بے نیاز ہو چکا تھا، اس لیے اگر یہ واقعہ ہوتا تو اس کے بعد اُسکا نظام الملک کو چھوڑ کر کسی دوسرے امیر و قاضی کی مدح و ثنا کرنا ممکن نہ تھا، اور نہ بارہ سو اشرفی سالانہ پانے والے کو اپنی ناقدری کا ماتم کرنا زیب دیتا،

خیام کی گوشہ گیری کا واقعہ صحیح نہین

اس داستان کے رو سے سلجوقی دربار مین صرف ایک دفعہ خیام کا آنا مذکور ہے، اور وہ الپ ارسلان کے زمانہ مین (سنہ ۴۵۵-۴۶۵ھ) حالانکہ معتبر تاریخی شہادتون سے ثابت ہے کہ خیام پہلے بخارا کے سلاطین کے پاس رہا، اور پھر ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین آیا، اور ملک شاہی رصد خانہ کی تعمیر اور سنہ جلالی کی تصحیح مین مصروف رہا، اور پھر ملک شاہ کے ندیم اور طبیب کی حیثیت سے وہ اکثر شاہی دربار مین رہا، پھر وہ خود اپنے رسالہ کلیات وجود مین وزیر فخر الملک (۵۰۰ھ) کے ساتھ اپنی ہروقت کی یکجائی اور معیت کا ذکر کرتا ہے، اور نظامی عروضی کی معاصرانہ شہادتون کے رو سے وہ سلطانِ وقت کے لیے منجمی کے فرائض انجام دیا کرتا تھا،

خیام کے بعض سنین عمر سے تقابل کا نتیجہ،

خیام کی اخیر عمر کے بعض سنین ہم کو اس کے مستند معاصر سوانح نگارون کی زبانی معلوم ہین،

۱- مثلاً نظامی عروضی نے سلطان غیاث الدین محمد بن ملک شاہ اور امیر صدقہ ملک العرب کی جنگ مین نجوم کے سلسلہ مین خیام کا حوالہ دیا ہے کہ درباری منجمون نے کہا "بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" یہ لڑائی ۵۰۱ھ مین ہوئی تھی' (چہار مقالہ)

۲- ۵۰۶ھ مین حسب بیان عروضی سمرقندی' وہ نیشاپور سے بلخ آیا تھا، (چہار مقالہ)

۳- ۵۰۷ھ مین ابو الحسن بیہقی اُس سے اپنے بچپن مین ملا تھا، اور خیام نے اس سے عربی ادب اور ریاضیات کے کچھ مسائل' امتحاناً پوچھے تھے، (بیہقی)

۴- ۵۰۸ھ مین خیام سلطان اور وزیر کے ساتھ مرو مین تھا، اور وہان یہ واقعہ پیش آیا کہ خیام نے سلطان کے شکار کے لیے دو روز کی محنت مین نجوم کے قاعدہ سے ایک بے ابر و باد تاریخ مقرر کی تھی' اور "خود برفت و با اختیار سلطان را برنشاند" اتفاق سے پیشگوئی اور اختیار کے خلاف سخت ابر و باد نمودار ہوا، مگر خیام نے تسلی دی کہ یہ ابر و باد ابھی غائب ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا (چہار مقالہ)

اب ان تاریخون پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اگر وہ نظام الملک کا ہمسن (ولادت ۴۰۸ھ) ہوتا تو پہلے واقعہ کے وقت اُسکی عمر (۹۳) برس کی ہوگی' ظاہر ہے کہ اس عمر کا آدمی اور منجمون کی باہمی فنی نزاع مین حکم کیا قرار پا سکتا ہے، اور دوسرے واقعہ مین وہ (۹۸) برس کا اور تیسرے واقعہ مین وہ (۹۹) برس کا اور چوتھے واقعہ مین (۱۰۰) برس کا، بھلا اس سن و سال کا آدمی کبھی نیشاپور، کبھی بخارا اور کبھی مرو کا اس آسانی سے سفر کر سکتا تھا، اور ادب و ریاضی کے امتحانی سوالات پوچھ سکتا تھا، اور سلطان کے لیے دو روز کی محنت کر کے شکار کی تاریخ نکالنے کی زحمت برداشت کر سکتا تھا، اور پھر خود اس موسم مین چل کر سلطان کو سوار کراتا پھرتا،

پچھلے ملنے والوں کی خاموشی

اگر اس عمر مین خیام یہ کرامین کر سکتا تھا تو بیہقی کو سوال و جواب سے زیادہ اس حیرت انگیز قوت عمر پر اور نظامی عروضی کو ان نجومی جوابات کی صحت سے زیادہ اسکی عمر کی کرامت کو بیان کرنا چاہیے تھا، مگر ان مین سے کسی نے اس حیرت کا اظہار نہین کیا ہے، حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو دوسرے بعض مستثنیٰ افراد کی طرح اسکا ذکر بھی حیرت و استعجاب کیساتھ ضرور کیا جاتا،

ان دلائل کی موجودگی مین اس داستان کی صحت اور دیباچہ وصایا کے نظام الملک کی تصنیف ہونے کی نسبت تمامتر مشکوک ہو جاتی ہے، اور اس بنا پر اس داستان کا اصلی ماخذ صرف ایک ٹھہرتا ہے اور وہ سرگذشت سیدنا ہے،

سرگذشت سیدنا کا مصنف کون ہے؟

اوپر ابن اثیر کے حوالہ سے حسن صباح کے شیخ و استاد عبدالملک ابن عطاش کا نام آیا ہے،

وکان الحسن من جملة تلامذة ابن عطاش الطبیب الذی ملک قلعة اصفہان (ج ۱۰ ص ۲۱۶ مطبوعہ یورپ)

اور حسن (بن صباح) اُس حکیم ابن عطاش کے شاگردون مین سے تھا جو اصفہان کے قلعہ پر قابض ہو گیا تھا،

یہ ابن عطاش حسن صباح کا استاد و مرشد تھا، اس کا نام عبدالملک بن عطاش تھا، اور اسکا بیٹا احمد بن عبدالملک بن عطاش بعد کو قلعہ اصفہان کا مالک بنگیا تھا، حسن صباح اپنے اس مرشد زادہ کی بڑی عزت کرتا تھا،[1] راحۃ الصدور مین جو اس واقعہ کے تقریباً سو برس کے بعد لکھی گئی ہے یعنی ۵۹۹ھ مین، اس ابن عطاش کا یہ حال لکھا ہے،

---

[1] تاریخ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۹۹، بریل،

"باصفہان ادیبے بود او را عبدالملک عطاش گفتندی، در ابتداء خویشتن بتشیع منسوب میکرد و بعد ازان متہم شد، دائمہ اصفہان تتبع او میکردند و تعرض خواستند نمود، بگریخت و بہ رے شد و ازانجا بحسن صباح پیوست ...

.... و بخط او پس ازان نامہ یافتند بدوستے نوشتہ و در اثنائے آن یاد کہ بباز اشہب سیدم و او را بہمہ جہان بگزیدم و دل از ہیچ بگذاشتم برداشتم، و خط او معروف است در اصفہان بسیا کتب بخط او موجود است و این عبدالملک عطاش را پسرے بود احمد نام" الخ[1]

اس حوالہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ عبدالملک عطاش بھاگ کر حسن صباح کے پاس قلعۂ الموت میں چلا گیا تھا،

غالباً یہی عبدالملک بن عطاش، حسن بن صباح کی اُس سرگذشت کا مصنف ہے جس کا نسخہ قلعۂ الموت کے کتب خانہ سے ۶۵۴ھ میں ملا تھا، اور جس کی نقلیں جامع التواریخ (۷۰۳ھ) اور تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) میں مذکور ہیں، چنانچہ حمداللہ مستوفی قزوینی، اپنی تاریخ گزیدہ میں حسن صباح کے حالات کا آغاز اس حوالہ سے کرتا ہے، کہ حسن صباح:-

"بعد ازان بقول عبدالملک عطاش شیعی شد و میان او و نظام الملک ××× چنانچہ گذشت خصومت افتاد" الخ[2]

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرگذشت سیدنا کا مصنف یہی عبدالملک عطاش تھا، اور وہی اس داستان کا مصنف بھی ہو سکتا ہے،

یہ داستان الموت میں گھڑی گئی

اس سے ظاہر ہے کہ یہ داستان قلعۂ الموت یا قلعۂ اصفہان میں گھڑی گئی ہے اور اس کا منشا صرف اتنا تھا کہ نظام الملک سے حسن بن صباح کی مخالفت کا راز ظاہر کیا جائے

---

[1] راحۃ الصدور راوندی ص ۱۵۵ و ۱۵۶، گب [2] تاریخ گزیدہ حمداللہ مستوفی ص ۵۱۷، گب،

چنانچہ پروفیسر براؤن کے ترجمہ کے مطابق جامع التواریخ مین سرگذشت سیدنا کا آغاز اسطرح ہوتا ہے

"اب اُس عداوت اور بے اعتمادی کی وجہ جو نظام الملک اور حسن بن صباح کے درمیان تھی یہ ہے

کہ وہ دونون اور عمر بن خیام نیشاپور کے مدرسہ مین تھے"[1]

ان الفاظ سے ظاہر ہے، کہ اس داستان کی تصنیف کا مقصد کیا ہے؟

جب ہلاکو نے ۶۵۴ھ مین قلعہ الموت اور باطنیہ کی حکومت کا خاتمہ کیا، تو اپنے ایک فاضل امیر عطاء الملک جوینی کو وہان کے کتب خانہ کی بربادی پر متعین کیا، جوینی جیسا کہ پہلے گذر چکا چونکہ خود ایک تاریخ دوست فاضل تھا، اس نے اُنکے عقائد کی کتابین تو جلادین مگر یہ تاریخی رسالہ اُس نے محفوظ کرلیا، کہ حسن صباح اور باطنیہ کی ابتدائی تاریخ کا یہ اہم اور سب سے معتبر ماخذ تھا، اور جسکو اسی لیے جوینی نے اور اس کے بعد فضل اللہ رشید نے اپنی کتابون مین حسن صباح اور باطنیہ کی تاریخ مین نقل کردیا، اور انھین دونون کتابون سے بعد کے لوگون نے اس واقعہ کو اپنی اپنی تصنیفات مین نقل کرکے عالم آشکارا کردیا،

اس تفصیل سے معلوم ہوگا، کہ ہمدرسی وغیرہ کی یہ داستان، سرگذشت کے ذریعہ سے ۶۵۴ھ کے بعد عالم وجود مین آئی، اور قلعہ الموت سے باہر کی تاریخ کا جزبنی، یہی سبب ہے کہ اس زمانہ سے پہلے کی کسی تصنیف کے کان اس داستان سے آشنا نہین، اور دفعۃً ساتوین صدی ہجری کے اواخر اور آٹھوین کے اوائل سے اُن تاریخون کے ذریعہ سے جو تاتاری دربار کے فاضلون نے لکھی ہین، یہ کہانی ہرجگہ سنائی دیتی ہے، اور ان سے دوسرے تذکرون اور تاریخون مین نقل ہوکر مشہور عالم ہوجاتی ہے،

[1] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۵۳،

پروفیسر ہوٹسما کا نظریہ مشکوک ہے | مآخذ و مصادر کے بیان میں یہ لکھا جاچکا ہے کہ وزیر انوشروان بن خالد نے فارسی میں آل سلجوق کی تاریخ لکھی تھی عماد اصفہانی نے تھوڑے دنوں کے بعد اس فارسی کتاب کا مقفیٰ و مسجع بتکلف عربی میں ترجمہ کیا تھا اس عربی ترجمہ کا بنداری نے زبدۃ النصرۃ کے نام سے خلاصہ کیا ہے، اس خلاصہ کو پروفیسر ہوٹسما نے شائع کیا ہے اس کے شرح دیباچہ میں موسیو موصوف نے اس خلاصہ کے ایک لفظ (مکتب) سے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حسن صباح وغیرہ نظام الملک کے بہت بعد کے سلجوقی وزیر انوشیروان کے ساتھی اور ہم مکتب تھے، وہ مبحوث عنہ فقرہ یہ ہے،

وفارق الجمھور من بیننا جماعۃ	اور جمہور ساتھیوں کو ہمارے درمیان سے
نشأو اعلی طباعنا، وکانوا ابصاعنا	ایک جماعت نے چھوڑ دیا جس نے ہماری ہی
وکانوا معنا فی المکتب، واخذوا	طبیعت پر نشو ونما پائی تھی، اور ہمارے ہی
خطاوافرامن الفقہ والادب	پیمانہ سے تولا تھا، اور وہ لوگ ہمارے ساتھ
وکان منھم رجل من اھل الری	"مکتب" میں تھے اور فقہ وادب کا بڑا حصہ حاصل
وساح فی العالم وکانت صناعتہ	کیا تھا، اور انھیں میں ایک آدمی رے کے رہنے
الکتابۃ فخفی امرہ حتی ظھر	والوں میں سے تھا، او دنیا کی سیاحت
(ص ۶۲ مطبوعہ موسوعات مصر)	کی تھی، اور اس کا پیشہ "کتابت" تھا، تو اسکا
(ص ۶۶ طبع بریل)	حال چھپا رہا یہاں تک کہ وہ ظاہر ہوا،

پروفیسر براؤن نے اپنی مشہور کتاب لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ج ۲ ص ۱۹۲) میں ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی ہے، اور بنداری کی عبارت بالا کا یہ ترجمہ کیا ہے،

He had been acquainted in his youth and had studied with some of their chief leaders, especially a man of Ray, who travelled through the world, and whose profession was that of a Secretary"

وہ نوجوانی مین واقف تھا، اور اُس نے اُن کے بعض خاص اکابر کے ساتھ پڑھا تھا، خصوصاً رے کے ایک شخص کے ساتھ، جس نے تمام دنیا کا سفر کیا اور جسکا پیشہ سکریٹری کا تھا،

میرے خیال مین یہ ترجمہ اپنے خاص خیال کو سامنے رکھکر کیا گیا ہے، عربی لفظ "مکتب" جسپر اس سند کی بنیاد ہے، عربی مین دو معنون مین آتا ہے، ایک تو چھوٹے بچون کا مکتب، اور دوسرے سرکاری دفتر، چنانچہ اسی فقرے مین لفظ "کتابت" اسی دوسرے معنی مین ہی، یعنی دفترداری، محرری، سکریٹری شپ جسکا ترجمہ پروفیسر براؤن نے سکریٹری ہونے کا پیشہ کیا ہے، اوّل تو ایک شخص کی فارسی زبان کی کتاب کے مقفیٰ ولفاظانہ عربی ترجمہ کے اُس مقفی ولفاظانہ خلاصہ کے ایک لفظ پر جو اصل مین خدا جانے کیا ہوگا، مصنفِ اوّل کی نسبت کسی بات کا قیاس کرنا ناروا ہے، دوسرے ایک ایسے لفظ سے سند پکڑنا جس کے دو معنی ہون، اور دونون ممکن ہون، یکطرفہ فیصلہ ہے،

اب اس بات کی دلیل فراہم کرنا ہے، کہ اس عبارت مین "مکتب" کا ترجمہ بچون کا مکتب نہین ہے، بلکہ "سرکاری دفتر" ہے،

۱- پہلی بات تو یہ ہے کہ اسی فقرہ مین "کتابت" کا لفظ خود موجود ہی، جو "دفترداری" کے معنی مین صاف ہے،

۲- اس عبارت مین بچپن کے معنی اور طفلانہ تعلیم کا کوئی لفظ نہین ہے، بلکہ نوجوانی کا لفظ بھی نہین ہے،

۳- حسن صباح رے کا، خیام نیشاپور کا، اور انوشروان کاشان کا رہنے والا تھا، ان مختلف شہرون کے بچون کا ایک مکتب مین اکٹھے ہونا تعجب انگیز ہے، پروفیسر براؤن نے عیون الاخبار کے حوالہ سے لکھا ہی کہ انوشروان رے مین پیدا ہوا تھا، لیکن اس سے اُسکے نشوونما کے مقام کا حال نہین معلوم ہوتا کہ وہ بھی رے تھا یا نہین، بہرحال حسن صباح تو یقیناً رے کا تھا، اب یہ مکتب یقیناً رے کے کسی محلہ مین ہوگا، جہان ظاہر ہے کہ نیشاپور کا خیام نہین جاسکتا تھا، لیکن دیکھیے اسی عبارت مین ہے: "وکان منھم رجلٌ من اھل الری" جس کا ترجمہ یہ ہے "اور انھین مین ایک رے کا آدمی تھا"، اگر یہ مکتب رے مین تھا، اور وہین کے بچے اسمین شریک تھے، تو اُن مین سے صرف ایک شخص کو رے کا خاص طور پر باشندہ ظاہر کرنے کی کیا ضرورت تھی، سب ہی بچے رے ہی کے ہون گے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہان مکتب سے کوئی ایسی جگہ مراد ہے جہان مختلف شہرون کے لوگ جمع ہوسکتے ہین، اور وہ یا کوئی بڑا مدرسہ ہوگا، یا سرکاری دفاتر کا محکمہ، لیکن اعلی تعلیم کی کسی درسگاہ مین ان لوگون کی شرکت تاریخی مشکلات کا باعث ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا، اس لیے دوسرے معنی متعین ہوجاتے ہین،

۴- اس فقرہ مین ہے "وکان منھم رجلٌ" اوران مین ایک "مرد" رے کا تھا، لفظ مرد (رجل) کا اطلاق بچہ پر نہین ہوتا، حالانکہ اگر یہ چھوٹے بچون کا مکتب ہوتا تو اُسمین "رجال" (یعنی مردون)

کے بجائے "صبیان" (لڑکون) ہوتا،

۵- اس مین فقرہ ہے،

وکان منھم رجل من اھل الری	اور ان مین سے ایک آدمی رے کے باشندون
وساح فی العالم وکانت صناعتہ	مین سے تھا، اور دنیا کی سیر کی تھی اور اس کا
الکتابۃ"	پیشہ سرکاری دفاتر کی نوکری تھی،

اس بیان سے ظاہر ہے، کہ شخص مذکور مکتب مین آنے سے پہلے دنیا کی سیر کر چکا تھا، اور کتابت کا پیشہ بھی اختیار کر چکا تھا، کیا کوئی مکتب نشین بچہ بھی جہان دیدہ اور دفتر دار ہو سکتا ہے!

اصل یہ ہے کہ یہان لفظ "مکتب" کے معنی اور لفظ "منھم" کے مرجع کے نہ سمجھنے سے یہ غلطی پیدا ہوئی ہے، "منھم" کا مرجع اہل مکتب نہین ہین، بلکہ "وفارق الجمھور جماعۃ" مین "جماعت" ہی یعنی وہ لوگ جنھون نے جمہور مسلمانون کے عقیدہ کو چھوڑا تھا، اور ہمارے ساتھ سرکاری دفاتر مین کام کرتے تھے، اُن مین ایک رے کا باشندہ تھا، جس نے دنیا کی سیاحت کی تھی، اور جسکا پیشہ سرکاری دفترداری تھا، اس "باشندۂ ری" سے مقصود یقیناً حسن صباح ہے،

اس نظریہ کی تاریخی تعیین ہم نے فروری ۱۹۲۴ء مین "شعر العجم اور خیام" پر معارف مین جو مضمون لکھا تھا، اس مین قرائن سے انوشروان کی تاریخ ولادت کا تخمینہ سنہ ۴۴۵ھ سے سنہ ۴۶۰ھ تک لگایا تھا، افسوس ہے کہ اس وقت پروفیسر براؤن کی لٹریری ہسٹری سامنے نہ تھی، اُس مضمون کی اشاعت کے بعد اس کو دیکھا تو معلوم ہوا، کہ وسیع النظر پروفیسر نے انوشروان کا سال ولادت عیون الاخبار کے حوالہ سے دریافت کیا ہے، اس کتاب کا قلمی نسخہ موصوف نے کیمبرج یونیورسٹی کے کتبخانہ مین پایا، اُس مین

بقول پروفیسر براؤن انوشروان کی ولادت کا سال ۴۵۹ھ لکھا ہی، پروفیسر ہوٹسما کو یہ تاریخ نہ مل سکی تھی، اس لئے تعجب ہوتا ہی کہ پروفیسر موصوف نے اس تاریخِ ولادت کی دریافت کے باوجود کیونکر ہوٹسما کے نظریہ کی تائید کی،

خیام کا معاملہ تو صاف ہے، وہ ۴۶۷ھ مین ملک شاہ کی رصدگاہ مین کام کر رہا تھا[1] اس لیے وہ انوشروان کا جو ۴۵۹ھ مین پیدا ہوا تھا ہمعصر قطعاً نہین ہو سکتا، کہ اس وقت جب خیام ستارون کی تحقیقات مین مصروف ہوگا، انوشروان آٹھ برس کا بچہ ہوگا،

اب رہا حسن صبّاح کا معاملہ، اس کا سب سے بڑا تاریخی واقعہ مستنصر فاطمی کے دربار مین جاکر نزار اسماعیلی کی دعوت مین شرکت ہی، ابن اثیر نے اس کے اس سفر کی تاریخ ۴۷۹ھ لکھی ہے[2]، مگر رشید الدین نے جامع التواریخ مین[3] اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین[4] ۴۷۱ھ بتائی ہے اور یہ غالباً سرگذشت کے حوالہ سے ہی، اس کے ماسوا حمد اللہ مستوفی، حسن صبّاح کو الپ ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ھ) کا ایک درباری[5] پاتا ہی، لیکن اس سے بھی زیادہ یہ ہے، کہ سرگذشت مین حسن صباح کے اس سفر کی پوری تاریخ دی ہوئی ہے، کہ ۴۶۴ھ مین وہ عبد الملکِ عطاش کی جماعت مین داخل ہوا ۴۶۷ھ مین اصفہان جاکر وہ عطاش کا دو برس نائب رہا، اس کے بعد وہ آذربائجان، عراق اور شام کی سیاحت کرتا ہوا ۴۷۱ھ مین مصر پہنچا، اور ۸ مہینے وہاں رہ کر رجب ۴۷۲ھ مین اسکندریہ سے روانہ ہوا، اور ملکون کی سیر کرتا ہوا ۴۷۳ھ مین اصفہان وارد ہوا[6]،

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ۴۶۷ھ بریل، [2] ابن اثیر ج ۹ ص ۳۰۴ بریل [3] لٹریری ہسٹری آف پرشیا ج ۲ ص ۲۰۳،
[4] تاریخ گزیدہ ص ۵۱۷ گب، [5] ایضاً ص ۴۴۰،
[6] لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن ج ۲ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳،

اس مفصل سلسلۂ سنین کی واقفیت کے بعد یہ ماننا پڑیگا، کہ سنہ ۴۶۴ھ تک بھی اگر الپ ارسلان کے دربار مین پہنچا اور سنہ ۴۶۴ھ مین جب وہ عبد الملک عطاش کی باطنی فاطمی جماعت مین داخل ہوا، اور پھر سنہ ۴۷۱ھ مین جب مصر مین وہ مشرق کا داعی الدعاۃ کا منصب پا رہا تھا، تو اُس کا فرضی ہمدرس وہمسن انوشروان ہنوز دایہ کی گود مین ہوگا، یا رَے کے "مکتب" مین مصروفِ ابجد خوانی ہوگا تعجب ہے کہ فاضل براؤن کی دقیق نظر اس تاریخی اشکال پر کیون نہین پڑی،

ابن اثیر نے سنہ ۴۷۹ھ مین جو حسن صباح کے مصر پہنچنے کی تاریخ دی ہے، وہ سراسر خلافِ قیاس ہے کیونکہ سنہ ۴۷۹ھ مین اگر وہ مصر پہنچا، اور ایک سال رہ کر سنہ ۴۸۰ھ مین وہ وہان سے چلا، اور بقول ابن اثیر وہ وہان سے نکل کر شام و عراق و خراسان و ترکستان کو طے کر کے کاشغر پہنچا، اور وہان سے پھر پھرا تا آخر قزوین آیا، اور زہد و عبادت کا جال بچھا کر الموت پر قبضہ کیا، اور اسکی خبر ایک مدت کے بعد نظام الملک اور ملک شاہ کو پہنچی، وہان سے فوج روانہ ہوئی، اس نے محاصرہ کیا، محاصرہ طول کھینچا، اور حسن صباح نے بالآخر سنہ ۴۸۵ھ مین نظام الملک کو قتل کرا دیا، تو یہ تمام واقعات پانچوین صدی ہجری کی دنیا مین چار برس کی قلیل مدت مین انجام نہین پا سکتے، اس لیے اسکے اس مصری سفر کی تاریخ سنہ ۴۷۹ھ صحیح نہین، بلکہ سنہ ۴۷۱ھ صحیح ہی، اور حسن صباح نے اس آوارہ گردی مین صرف چار برس نہین، بلکہ دس بارہ صرف کئے ہونگے،

کیا خیام باطنی تھا؟ حسن صباح، عمر خیام، اور نظام الملک کی یہ داستان کیون گھڑی گئی، نظام الملک کے طرفدار اس کو گھڑ نہین سکتے، کہ اس سے تو الٹے نظام الملک کی اخلاقی کمزوری، انتظامی قابلیت کی کمی، اور اس کا سازشی ہونا ثابت ہوتا ہی، البتہ حسن صباح کی لیاقت، اور نظام الملک اور دولت

سلجوقی سے اسکی آزردگی کے اسباب کی توجیہ پیدا کیجا سکتی ہی، جو حسن صباح کو اُس کے تمام اعمال مین حق بجانب ثابت کرسکے، اور اس لئے اُس کے طرفدار اس کہانی کو گھڑ کر تیار کرسکتے ہین، لیکن یہ امر معنی خیز ہے، کہ ان دو جنگجو حریفون کے بیچ مین صلح پسند خیام کا نام کیون آتا ہی؟ ایک بدنام حکیم شاعر کی رفاقت نہ تو وزیر آل سلجوق کی عظمت کو بڑھا سکتی ہی، اور نہ فرمانروائے قلعۂ الموت کی اس سے عزت افزائی ہو سکتی ہی، کیا قلعۂ الموت کے سرکاری کتب خانہ کی سرکاری سرگذشت مین خیام کا نام داعی مذہب الموت اور خیام کے خیالات مذہبی کے اتحاد کا یا اس کے ساتھ ہمدردی کا راز تو فاش نہین کرتا، اور اس "ثالث بالخیر" کے نام کا اضافہ اسی مناسبت سے تو تجویز نہین کیا گیا؟ قابل غور ہی؟ مگر یہ ظاہر ہے کہ خیام مسئلۂ امامت مین اسماعیلیہ (باطنیہ) کا ہم زبان نہ تھا، اگر تھا تو فلسفیانہ خیالات اور عقل و نقل کے طریقۂ تطبیق مین، کہ خیام نے اپنے فارسی رسالہ کلیات الوجود کے آخر مین اسماعیلیہ کے مسئلۂ امامت کی تردید کی ہی، اصل یہ ہے کہ باطنیت کی اصلی حقیقت مسئلۂ امامت نہین، بلکہ عقل و نقل کی تطبیق کا وہ طریقہ ہے جسکو حسن صباح سے بہت پہلے اس گروہ نے اختیار کیا تھا،[۱]

سلطان سنجر اور خیام کی ہمدرسی و ہمسنی کی کہانی،

بعض تذکرہ نویسون نے اس کہانی کی ایک اور روایت کہین سے نقل کی ہے، کہ خیام اور سلطان سنجر بن ملک شاہ اتسمین ہمسن اور ہمدرس تھے، اور دونون نے باہم معاہدہ کیا تھا، عبارت یہ ہی:-

"وبا سلطان سنجر بنہایت محرمیت داشتہ گویند در دبستان ہمدرس بودند و در رعایت یکدیگر ہا نگاہ معاہدہ نمودند"[۲]

---

[۱] اسکی تفصیل خیام کے مذہب و مسلک کی تشریح مین آگے آئیگی، [۲] مجمع الفصحاء صفحہ ۲۰ مطبوعہ ایران و آتشکدۂ آذر صفحہ ۱۳۹ مطبوعہ بمبئی و ریاض الشعراء والہ داغستانی قلمی کتب خانہ ندوہ لکھنؤ،

مگر ظاہر ہے کہ اس داستان کی یہ روایت بھی سرتاپا موضوع ہے، سلطان سنجر کی ولادت کا سال سنہ ۴۷۱ھ ہی، اور خیام اس سے بتیس ۳۲ برس پہلے پیدا ہو چکا تھا، اور سنہ ۴۶۷ھ میں صدخانۂ ملکشاہی میں آچکا تھا، ساتھ ہی اُس کے سب سے قدیم سوانح نگار بیہقی (معاصر خیام) کے بیان کے مطابق سنجر کو بچپن میں جب چیچک نکلی تھی تو خیام اُسکا معالج تھا، اور پھر ان دونوں میں معاہدہ و رعایت کے بجائے بقول بیہقی عداوت اور نفرت تھی[۱]،

ان غلط روایات کی تنقید کے بعد اب ہم کو از سرِ نو خیام کے سنینِ زندگی پر غور کرنا ہے، لیکن قاعدۂ فطرت کے خلاف ہم کو پہلے اس کے سالِ وفات کی تعیین کرنا ہی، اور پھر اُس کی مدد سے سالِ پیدائش کا پتہ چلانا ہے،

---

[۱] دیکھو تاریخ الحکماء بیہقی میں تذکرۂ خیام،

خیّام کا سالِ وفات

ہمارے بعض مشرقی تذکرہ نویسون[1] نے اور انھین کے بھروسہ پر اکثر مغربی مصنفین نے بھی خیام کی وفات کا سال ۵۱۷ھ لکھا ہے، لیکن علامہ آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین ۵۱۸ھ درج کیا ہے[2]، اور براؤن نے تاریخ ادبیات عرب مین اوسکی وفات ۵۱۵ھ مین ثبت کی ہے، مگر ان مین سے کوئی تاریخ کسی قدیم ماخذ کے حوالہ سے ثابت نہین ہے، خیام کی تاریخ وفات کی سب سے اہم سند خیام کے معاصر، بلکہ شاگرد چہار مقالہ کے مصنف نظامی عروضی سمرقندی کا بیان ہے، وہ ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام سے اپنا ملنا ظاہر کرتا ہے، اور ۵۰۸ھ مین وہ اس کو بادشاہ کے شکار کا زائچہ تیار کرتے بیان کرتا ہے، بعدہ ۵۳۰ھ مین نیشاپور مین وہ اس کی قبر کی زیارت کرتا ہے، اس کے بعد عروضی کے ایک نسخہ مین ہے کہ "اور استاد خیام اس سے (۵۳۰ھ سے) چند سال پہلے وفات پاچکا تھا" اور اسی کتاب کے ایک دوسرے نسخہ مین ہے، کہ "اس سے (۵۳۰ھ سے) چار سال پہلے وہ وفات پاچکا تھا" ان اختلافات کو دیکھکر محتاط براؤن[3] نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم مین اور اس کے پیرو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے چہار مقالہ کے حواشی مین لکھا ہے کہ "۵۱۷ھ یا ۵۱۵ھ مین خیام کے وفات پانے کی کوئی سند ہم کو نہین معلوم، اس لیے صحیح یہ ہے، کہ وہ ۵۰۸ھ اور ۵۳۰ھ کے بیچ مین کسی تاریخ کو مرا" حواشی چہار مقالہ کی اصل عبارت یہ ہے:-

---

[1] مجمع الفصحا، ہدایت، مطبوعہ طہران [2] نسخہ قلمی موجودہ کتبخانہ دارالمصنفین، [3] دیکھو لٹریری ہسٹری آف پرشیا براؤن، ج ۲ صفحہ ۲۵۵

"وفاتِ عمر خیام را غالباً مصنفین اروپا در ۵۱۷ھ می نویسند و بروکلمن در تاریخِ علوم عرب در ۵۱۵ھ، و سندِ موثقی

برای ہیچ یک ازین دو تاریخ بنظر این ضعیف نرسیده است در ہر صورت از چہار مقاله واضح میشود که وفاتِ او

مابین ۵۰۸ھ و ۵۳۰ھ بوده است زیرا که در ۵۰۸ھ در حیات بوده است و در ۵۳۰ھ که نظامی عروضی قبرِ او را در نیشاپور

زیارت کرده چندین سال از وفاتِ او گذشته بوده است"

لیکن پروفیسر براؤن اور علامہ قزوینی نے چہار مقالہ میں ذرا نظامی عروضی کے نیشاپور کی آمد و رفت کی تاریخوں پر نظر کی ہوتی، تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ ۵۱۴ھ تک تو خیام کی وفات ہرگز نہیں ہوئی تھی، کیونکہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہے، کہ ۵۰۶ھ میں بلخ میں نظامی نے خیام کو یہ کہتے سنا تھا، کہ اوسکی قبر ایسے مقام پر ہوگی جہان ہر موسمِ بہار اُسکی قبر پر گل افشان ہوگا، نظامی کہتا ہی کہ میں جانتا تھا کہ استاد لغو گو نہیں ہے تاہم

"مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم که چنوئی گزاف نگوید چون در سنہ ثلثین بنشاپور رسیدم بہار (چندین

سال بود تا آن بزرگ روی در نقابِ خاک کشیده بود . . . . . . اورا بر من حقِ استادی بود

آدینہ بزیارت او رفتم و یکے را با خود ببردم که خاکِ او بمن نماید" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

اس کے بعد ۵۰۸ھ میں نظامی ذکر کرتا ہی، کہ ۵۰۸ھ کے جاڑوں میں خیام نے سلطان (غالباً سلطان محمد بن ملک شاہ) کے شکار کے لیے زائچہ تیار کیا،

اوپر کے بیان سے ہویدا ہے، کہ ۵۰۶ھ میں شہرِ بلخ میں جب سے خیام کی زبان سے اوسکی اپنی قبر کے متعلق نظامی عروضی نے عجیب و غریب پیشگوئی سنی تھی، اس کو تعجب لاحق تھا، نیز یہ کہ "حقِ استادی" سے یہ بعید تھا کہ اُس کو اگر اس (۵۳۰ھ) کی آمد سے پہلے اس کی وفات اور قبر کا حال معلوم ہوتا، تو نیشاپور آ کر اس کی زیارت کو نہ جاتا، مگر اس کے برخلاف ہم یہ دیکھتے ہین کہ وہ ۵۱۰ھ مین

نیشاپور مین موجود تھا، (چہار مقالہ ص ۹) پھر ۵۱۲ھ مین وہ نیشاپور مین وارد تھا (ص ۶۹) بعد ازین پھر ۵۱۴ھ مین وہ وہین نظر آتا ہی، (ص ۵۰) اور ان تمام سنین مین وہ اپنے استاد (خیام) کے حق استادی کو اگر وہ مرچکا ہی، ادا کرنے کی توفیق نہین پاتا، اور نہ خیام کی اُس عجیب و غریب پیشگوئی کی تحقیق کا اس کو اتنے سال تک شوق ہوتا ہی، تا آنکہ ۵۳۰ھ کی آمد نیشاپور مین اُسکو اپنے استاد کی وفات کی خبر ملتی ہے، اور وہ اسکی قبر کی زیارت کو جاتا ہی، اور اسکی عجیب و غریب پیشینگوئی کو سچی ہوتے دیکھکر متحیر ہوجاتا ہی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ خیام ۵۱۴ھ تک نیشاپور کی قبر مین سویا ہی نہ تھا اس لیے اس کی موت کا زمانہ ۵۱۴ھ کے بعد ہی ہوسکتا ہے یعنی ۵۱۵ھ جس کو بروکلمن نے اسی قیاس پر غالباً اختیار کیا ہی، یا اس کے بھی بعد،

ایک اور واقعہ کا اضافہ کیجئے، نظامی عروضی کے بعد خیام کے سب سے پہلے معاصر سوانح نگار بیہقی نے اسکا جو حال لکھا ہے، اس مین اُس کو نظام الملک کے بھتیجے شہاب الاسلام عبد الرزاق وزیر کی مجلس مین ذکر کیا ہے، کہ خیام وزیر ممدوح کی مجلس مین تشریف فرما تھا، شہاب الاسلام ۵۱۱ھ مین وزیر ہوا اور ۵۱۵ھ مین قتل ہوا[1] اسلیے اس مجلس کی شرکت کا واقعہ زیادہ سے زیادہ ۵۱۵ھ تک ہوسکتا ہی، علاوہ ازین، سونے چاندی کے تولنے پر سلطان سنجر کے عہد کے حکیمون نے ۵۱۵ھ مین چند رسالے لکھے مین، خیام نے بھی اس پر ایک رسالہ لکھا، اس لئے ماننا پڑے گا کہ وہ اس سنہ تک زندہ تھا،[2]

اسی طرح وفات کی انتہائی تاریخ ۵۳۰ھ نہین بلکہ اس سے چار سال یا چند سال پہلے قرار دینی چاہیے کہ چہار مقالہ مین ۵۳۰ھ نہین، بلکہ "چہار ریا چند سال بود کہ تا آن بزرگ روی در نقاب

[1] ابن اثیر ج ۱۰ ص ۴۱۹-بریل، [2] حوالہ کیلئے دیکھو تصنیفات خیام مین میزان الحکم کا حال،

خاک کشیدہ بود" ہے، اس بنا پر خیام کی وفات کی تاریخ سنہ ۵۰۸ھ سے سنہ ۵۳۰ھ کے مابین نہین، بلکہ سنہ ۵۱۵ھ سے سنہ ۵۳۰ھ کے کچھ سال پہلے کے مابین ہو سکتی ہے، گو اس تاریخ (۵۱۵ھ) کے بعد خیام سے ملنا کوئی بیان نہین کرتا، لیکن خیام کا مستند شاگرد عروضی سمرقندی سنہ ۵۳۰ھ مین جب پھر اپنا نیشاپور آنا بیان کرتا ہے تو لکھتا ہے کہ اُس کا استاد (خیام) اُس سے چند ہی سال یا چار ہی سال پہلے وفات پا چکا تھا، یہ چند سال یا چار سال کا اختلاف گو نہایت اہم ہے، مگر چند کا اطلاق بھی ہرگز پندرہ برس کے طویل عرصہ پر نہین ہو سکتا

گب میموریل کا مطبوعہ نسخہ چار نسخون کے مقابلہ سے طبع ہوا ہے، جنمین سے تین قلمی اور ایک ایران کا مطبوعہ تھا، اور ان سب مین الفاظ و حروف اور فقرون مین اختلافات تھے، قلمی نسخے یہ تھے،

۱- برٹش میوزیم کا پہلا نسخہ جو فی الجملہ صحیح تھا، اور سنہ ۱۰۱۷ھ مین نقل ہوا تھا،

۲- برٹش میوزیم کا دوسرا نسخہ جو سنہ ۱۲۷۴ھ مین لکھا گیا تھا، یہ صحت و غلطی مین متوسط تھا،

۳- پروفیسر براؤن کا ذاتی نسخہ، جو عاشر افندی (قسطنطنیہ) کے کتب خانہ کے اُس نسخہ سے منقول تھا، جو سنہ ۸۳۵ھ مین ہرات مین لکھا گیا تھا، اور یہ نسخہ صحت و زیادت و نقصان مین دوسرے نسخون سے "تفاوتِ کلّی" رکھتا تھا، قدامت اور صحت کے خیال سے یہی نسخہ اصل قرار دیا گیا، (دیکھو چہار مقالہ کا مقدمہ مصحح گب)

خیام کی وفات کے تذکرہ کے موقع پر سنہ ۵۰۶ھ کی ملاقات بلخ کے بعد ہے، کہ سنہ ۵۳۰ھ مین جب نیشاپور پہنچا، اس کے بعد قسطنطنیہ والے نسخہ مین جو سب سے صحیح اور اقدم ہے، یہ ہے،

"چہار سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود"

باقی تین نسخون مین جو ایک دوسرے کی نقل ہین، یہ ہے:۔

"چند سال بود تا آن بزرگ روے در نقابِ خاک کشیدہ بود"۔

اب اگر پہلا نسخہ صحیح ہے، تو سنہ ۵۲۶ھ خیام کی تاریخِ وفات متعین[1] ہو جائیگی، اور اگر دوسرا نسخہ جسمین چند[2] سال ہے صحیح ہے تو بھی یہ قابلِ لحاظ ہے، کہ چند سال کا اطلاق بھی چار پانچ برس سے زیادہ پر نہین ہو سکتا، اسلئے بہر حال سنہ ۵۱۵ھ اور سنہ ۵۱۷ھ سے بہت بعد اور سنہ ۵۳۰ھ سے کوئی قریب کی تاریخ اس کا سالِ وفات ہوگی،

ہمارے سامنے اس وقت جیسا کہ شروع مین بتایا گیا ہے، عالی رومی[3] الموجود سنہ ۱۰۰۲ھ مشہور ترک شاعر کا مجموعۂ رباعیات بجواب رباعیاتِ خیام کا نسخہ ہے، جو قسطنطنیہ مین سنہ ۱۳۰۲ھ مین لکھا گیا ہے، اس کے مقدمہ مین عالی نے خیام کا حال مختلف ماخذون سے جمع کیا ہے، اسمین سے ایک ماخذ مولنا احمد بن حسین الرشید تبریزی کی دہ فصل ہے، جسمین نظامی سمرقندی کا یہ واقعہ درج ہے، اس کو عالی نے اپنی مقفّٰی عبارت مین اس طرح نقل کیا ہے:-

"امّا در رسالۂ تبریزی نوشتہ، کہ خود در سبزوار نسخۂ بخطِ نظامی عروضی دیدہ و بر ذیلِ آن نسخہ عروضی مکتوب بُود مبنی برآنکہ در اثنی و عشرین و خمسمایہ (سنہ ۵۲۳ھ) من بخدمتِ استادِ نامدار رسیدم و رخصتِ کعبۂ معظّمہ از و طلبیدم در اثنائے سخنان فرمود کہ بعد از عود قبر مرا در موضعے بینی کہ بادِ شمال برآن جائے بمثالِ گل افشانی کند، بعد از سال کہ مراجعت نمودم بخاطر خطور میکرد، کہ ہرگز ازان مظہرِ ہنر سخنانِ گزاف و مکرّر استماع نیفتادہ بود، چون باستر آباد رسیدم استفسارِ احوالِ ایشان کردم چنان معلوم شد کہ درین ولا بجوارِ ایزد تعالیٰ پیوستہ" الخ (نسخۂ دار المصنفین)

دہ فصل کا مصنف تبریزی کہتا ہے، کہ "اُس نے سبزوار مین خود عروضی سمرقندی کے ہاتھ کا لکھا ہوا

---

[1] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۸، [2] ابھی حال مین ہمارے فاضل دوست پروفیسر شیخ عبد القادر (دکن کالج پونہ) کو چہار مقالہ کا ایک قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہے، یہ نسخہ گو بہت پرانا نہیں مگر بعض حیثیتون سے نہایت قابلِ قدر ہے، اس نسخہ مین بھی اس موقع پر لفظ "چند" ہی ہے،
[3] عالی رومی (سنہ ۹۴۸ھ ۱۵۴۱ء – سنہ ۱۰۰۸ھ ؟ ۱۵۹۹ء) کا مفصل حال انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد اول صفحہ ۲۸۱ مین درج ہے،

چہار مقالہ کا نسخہ دیکھا، اس کے حاشیہ مین یہ لکھا تھا کہ مین ۵۲۲ھ مین استاد کی خدمت مین حاضر ہوا، اور گل افشانی کی پشینگوئی سنی پھر حج کو چلا گیا، وہان سے تین سال کے بعد واپس آیا، تو دریافت کرنیسے معلوم ہوا کہ ان دنون اس نے وفات پائی، پھر وہ نیشاپور آیا، اور زیارت کی" اس تفصیل کے محولہ بالا نسخہ سے بڑھکر معتبر نسخہ اور کون ہو سکتا ہے، اس مین صاف لکھا ہے کہ ۵۲۲ھ مین ملاقات ہوئی، تین برس سفر مین رہا، تین سال کے بعد واپس آیا، تو استرآباد آکر سنا کہ استاد نے ان دنون وفات پائی، نیشاپور پہنچا تو زیارت کی، ۵۲۲ھ مین تین سال اور ملائیے ۵۲۵ھ ہوتے ہین تو واپسی ۵۲۶ھ مین ہوئی اور اسی سال وفات کا حال سنا، اس کے بعد نیشاپور آکر زیارت کی جس کی تاریخ تمام نسخون مین ۵۳۰ھ ہے، اور چہار مقالہ عروضی کے سب سے صحیح نسخہ کا بیان ہے کہ اس (۵۳۰ھ) سے چار سال پہلے استاد کی وفات ہو چکی تھی، جس کے معنی بھی ہی ۵۲۶ھ کے ہوئے، اس تفصیل سے ظاہر ہوگا، کہ خیام کی وفات کا یہی سال سب سے معتبر نظر آتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عروضی نے متن کتاب مین بالاختصار ضمناً واقعہ کو نقل کر دیا تھا، کہ متن کتاب مین خیام کا حال لکھنا مقصود نہ تھا، بلکہ اسکی حیرت انگیز پشینگوئی کا تذکرہ مقصود تھا، اور اصل واقعہ کو اس نے حاشیہ مین مفصل ذکر کیا تھا، بعد کے نسخون مین یہ حاشیہ اس لیے محذوف ہو گیا کہ اصل کتاب سے اسکو تعلق نہ تھا،

اس تحریر کے ثبوت کے بعد خیام کی تاریخ وفات (۵۲۶ھ) مین کوئی شبہہ نہین رہجاتا، اب خیام کی اس تاریخ وفات کا لحاظ کر کے خیام اور نظام الملک کی ہمسنی کیا، ہمدرسی کا تصور بھی ممکن نہین ورنہ اسکی عمر ایک سو اٹھارہ برس کے قریب ماننی ہوگی، جو ناممکن محض ہے، البتہ حسن بن صباح جس نے بالاتفاق ۵۱۸ھ مین وفات پائی ہے، کھینچ تان کر نظام الملک کا ہم درس ثابت ہو سکے تو ہو سکے،

خیّام کی ولادت

خیّام کی ولادت کی تاریخ کسی قدیم سند مین مذکور نہین ہی، آجکل کے جس اہل قلم و مصنّف نے بھی سنہ ۴۱۰ھ کے قریب کی تاریخ اختیار کی ہے، اُسکی بنیاد صرف نظام الملک کی معاصرت کی مشہور کہانی پر ہے، نظام الملک کی ولادت کا سال ۴۰۸ھ یا ۴۱۰ھ ہے، اسی قیاس پر خیّام کی ولادت کا سال بھی اسی کے قریب قرار دیا گیا ہے، مگر جب اس داستان کا بے اصل ہونا واضح ہو چکا ہی تو اس قیاس کی بنیاد از خود منہدم ہو چکی،

گذشتہ دلائل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ خیّام کی تاریخ وفات ۵۱۵ھ کے بعد اور ۵۳۰ھ سے چند سال پہلے کے درمیان کوئی سال ہی، اور وہ غالباً ۵۲۶ھ ہی، تو خیّام کی ولادت کا سال پانچوین صدی ہجری کے اوائل کا سال اُسوقت تک فرض نہین کیا جا سکتا جب تک ہم اسکی عمر غیر معمولی اور غیر طبعی تسلیم نہ کرین جسکا اندازہ ایک سو سولہ ۱۱۶ برس تک کا کیا جا سکتا ہی اور اس حالت مین یہ لازم آئیگا، کہ وہ حسب ذیل سنین کے وقت حسب ذیل عمر کا ہو،

۱- ۴۶۷ھ مین رصد خانہ کی تعمیر کے وقت وہ اونسٹھ ۵۹ برس کا ہو،

۲- ۵۰۶ھ مین جب وہ نیشاپور سے بلخ گیا تھا، اور نظامی عروضی اُس سے ملا تھا، تو وہ اٹھانوے ۹۸ برس کا ہو،

۳- سنہ ۵۰۷ھ مین جب ابوالحسن بیہقی اپنے بچپن مین اس سے ملا تھا اور خیام نے اس کا امتحان لیا تھا، اس وقت اسکی عمر ننانوے ۹۹ برس کی ہو،

۴- سنہ ۵۰۸ھ کے موسم سرما مین جب سلطان مرو مین شکار کھیلنے نکلا تھا، اور خیام اُس کو خود سوار کرانے گیا تھا، تو اس وقت اُسکی عمر سو۱۰۰ برس کی ہو،

نہین سنہ رصدخانہ کی تعمیر کے وقت کا سال گو چندان بعید نہین مگر بقیہ سنین تمامتر طبعی حالات کے خلاف ہین، اگر ایسا ہوتا تو ضرور تھا کہ بیہقی اور نظامی عروضی ان سنین کے ذکر کے وقت خیام کی اس حیرت انگیز غیر طبعی قوت اور عمر کا استعجاب کے ساتھ ذکر کرتے، جیسا کہ اس قسم کے مستثنیٰ عمر والون کے حالات مین اہل تاریخ نے اس کا ذکر کیا ہے،

اب ہم کو اپنے قیاس کے مطابق اُن واقعات کو پیش کرنا چاہیے جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ خیام کی ولادت پانچوین صدی ہجری کے اواسط مین ہوئی ہے،

ا- سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ خیام کے جس قدر مشہور معاصرین مثلاً ابوالعباس لوکری، میمون ابن نجیب واسطی، ابوحاتم مظفر اسفزاری، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی، ابوالفتح بن کوشک[1] وغیرہ گذرے ہین، اُن سب کا تعلق ملک شاہ (سنہ ۴۶۵ھ - سنہ ۴۸۴ھ) سے لے کر سنجر (سنہ ۵۱۱ھ - سنہ ۵۵۲ھ) تک معلوم ہوتا ہی، ان مین سے نہ خود خیام اور نہ اس کے معاصرین کا کوئی ذکر ملک شاہ سے پہلے سننے

[1] ان کے حالات تواریخ حکماء مین دیکھنے چاہئین، یا میری اس کتاب مین آیندہ خیام کے معاصرین سے تعلقات کا بیان پڑھو، یہ لوگ رصدخانہ کی تعمیر اور رصد کے کامون مین خیام کے رفیق تھے، اور خصوصاً ابوالعباس لوکری، میمون، ابن کوشک، اور خیام یہ چارون حسب بیان شہرزوری ہمعمر و ہمعصر (اقران) تھے، ابوحاتم مظفر نے سلطان سنجر کے خزانہ کے لیے ترازو بنائی تھی، ابن کوشک کا سلطان سنجر خاص قدردان و مربی تھا، ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے سلطان سنجر کے نام پر زیج سنجری ترتیب دی تھی،

مین آتا ہے، اس لیے ملک شاہ ہی کا زمانہ ان کے ابتداے عروج کا عہد معلوم ہوتا ہے، اس لیے انکی پیدایش ملک شاہ کی تخت نشینی کے سال ۴۶۵ھ سے لامحالہ بیس پچیس برس تو پہلے ہو گی،

۲- بیہقی اور شہرزوری مین ہے کہ "ملک شاہ نے خیام کو اپنا ندیم بنایا تھا"[1] ہم نوالہ و ہم پیالہ ندیم و مصاحب ہونے کے لیے حسب دستور زمانہ یک گونہ تناسب عمر کا لحاظ بھی ضروری سمجھا جاتا ہے، ملک شاہ کی پیدایش ۴۴۷ھ کی ہے اور ۴۶۵ھ مین اٹھارہ انیس برس کی عمر مین وہ تخت نشین ہوا، اور تخت نشینی کے تیسرے سال ۴۶۷ھ مین اس نے رصدخانہ کی بنیاد ڈالی، جسمین خیام وغیرہ حکما، اکٹھے ہوئے، اس لحاظ سے ایک شخص کے تحصیل علم سے فارغ ہو کر کمال حاصل کرنے اور ایک دو تصنیفین کر کے شہرت پانے کیلئے کم از کم پچیس چھبیس برس کی عمر تو ہونی چاہیے، اس بنا پر ۴۴۰ھ یا ۴۴۱ھ خیام کا سال ولادت قیاس مین آتا ہے،

۳- خیام کے ایک معاصر جو کو غالباً خیام سے چھوٹے ہونگے، وہ امام محمد غزالی ہین، اُن کی پیدایش ۴۵۰ھ مین ہوئی تھی، اس لیے بہرحال خیام کا سال ولادت اس سے پہلے ہی ہوگا،

۴- خیام کے ایک شاگرد حکیم علی بن حجازی قاینی کا نام ہمکو معلوم ہے، جو خیام اور امام غزالی کے چھوٹے بھائی امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۰ھ کے شاگرد تھے، وہ ۵۴۶ھ مین نوّے سال کی عمر پاکر مرے تھے، اس حساب سے اُن کا سال پیدایش ۴۵۶ھ تھا، استاد کی پیدایش شاگرد سے دس پندرہ برس تو پہلے ہونی چاہیے،

۵- چونکہ جیسا کہ ہم نے آگے چل کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ ملک شاہی رصدخانہ مین آنے

[1] درۃ الاخبار ترجمۂ بیہقی ص ۱۰۱،

سے پہلے سمرقند و بخارا مین پھرتا رہا ہے، اور وہان کے سلاطین مین احترام پا چکا تھا، اور نیز وہ ایک رسالہ حساب لکھ چکا تھا، اور کتاب جبر و مقابلہ تصنیف کر چکا تھا، اس لیے ملک شاہ کی ملاقات اور بناے رصدخانہ کے سال ۴۶۷ھ سے چھبیس ۲۶ ستائیس ۲۷ برس سے کم پہلے پیدا نہ ہوا ہو گا، تاکہ وہ علوم سے فارغ ہو کر ایک رسالہ اور ایک ایسی اہم کتاب کی تصنیف کے قابل ہو سکے،

ان وجوہ سے یہ موزون قیاس ہو کہ خیام کی ولادت کا تقریبی سال ۴۴۰ھ ہو گا،

ابوالحسن بیہقی نے علم نجوم کے قاعدہ سے اس کی پیدائش کا طالع اپنی تاریخ الحکما مین حسب ذیل نقل کیا ہو، وطالعہ الجوزاء، والشمس وعطارد علی درجۃ الطالع فی ح من الجوزاء وعطارد صمیمی والمشتری من التثلیث ناظر الیہما،

مین نے اپنے بعض پرانے ریاضی دان مخدومون سے دریافت کیا کہ اس طالع سے سال ولادت کا حساب لگ سکتا ہو یا نہین، جواب ملا، کہ اسوقت لگ سکتا ہو، جب اُس شہر کا نام معلوم ہو، جہان یہ طالع لیا گیا، نیز وقت اور مہینہ کی تعیین ہو، اگر زیچ ملک شاہی سے امداد لیجائے اور نیشاپور اس کے وطن کو مقام طالع مانا جائے تو شاید کامیابی ہو،

اس وقت کا سیاسی نقشہ

یہ وہ وقت تھا جب سلجوقیون نے خراسان پر قبضہ کر کے سب سے پہلے ۴۲۹ھ مین نیشاپور مین اپنا تخت حکومت بچھایا تھا، اور طغرل سلجوقی وہان اس وقت حکمران تھا، ادھر کابل و غزنین مین غزنویون کی حکومت تھی، اور اُن کے علاوہ خانیہ خاندان کے نومسلم ترک، کاشغر سے لیکر بخارا تک فرمانروائی کر رہے تھے، اور غزنوی اور سلجوقی دونون خاندانون کے سلاطین ان ملوک خانیہ سے صلح و جنگ مین مصروف رہتے تھے، اور ان ملوک خانیہ کو خاقانیہ ایلک خانیہ اور آل افراسیاب بھی کہتے ہین،

وطن

تمام تذکرے متفق ہین کہ وہ خاکِ پاک نیشاپور سے پیدا ہوا تھا، مگر تاریخ الفی کا مصنف احمد ابن نصر اللہ ٹھٹھوی (سنہ ۱۰۰۰ھ) کسی کا قول بیان کرتا ہی،

"بعضے اورا از قریۂ شمشاد تابعِ بلخ دانستہ اند و مولدش را در قریۂ بسنگ من توابعِ استرآباد (مظفریہ)"

معلوم نہین یہ روایت کس کی ہی اور اس کا ماخذ کیا ہے[1]، مگر کچھ نہ کچھ اُس کا تعلق اس مقام سے معلوم ہوتا ہے، ربیع المرسوم عالی رومی (سنہ ۱۰۰۲ھ) مین وہ فصل تبریزی سے اور اُسنے نظامی عروضی کے خود نوشتہ نسخہ چہار مقالہ کے حاشیہ سے جو عبارت نقل کی ہی، اسمین لکھا ہی، کہ "اسکی وفات کا حال مجھے استرآباد پہنچکر معلوم ہوا" اسی طرح اُس نے دوسرے موقع پر لکھا ہی، "ہموارہ گاہ نیشاپور و گاہ بلخ از غرۂ غرّاے عمر تا بہ سلخ[2]، روزگارِ خود بفراغت بسر می بردے" اسکی وفات کے قصہ مین رومی نے

---

[1] ہے کہ، ایم شیرازی نام کسی ایرانی مصنف نے عمر خیام کے حالات مین جو کتاب انگریزی مین لکھی ہی، اور جو لندن مین سنہ ۱۹۰۵ء مین طبع ہوئی ہی اسمین گمراہ کن اغلاط اور قیاسات ہین، اسمین اس کے بلخی ہونے کا ماخذ شہرزوری کی تاریخ نزہۃ الارواح کو بتایا ہی، یہ غلطی تاریخ الفی کی عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین خیام کے نیشاپوری الوطن ہونے کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے، کہ

"بعضے اورا از قریۂ شمشاد تابع بلخ دانستہ اند . . . ."

مگر یہ عبارت خود تاریخ الفی کی ہی، شہرزوری کی نہین، شیرازی نے غلطی سے یہ سمجھا ہی کہ یہ بھی شہرزوری کی روایت کا ٹکڑا ہی، حالانکہ ایسا نہین ہی، بلکہ "بعضے" سے ٹھٹھوی کی مراد شہرزوری کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہی جسکا نام اس نے نہین بتایا ہی،

[2] یہ فقرہ خیام کی اس رباعی کی طرف تلمیح ہے،

چون عمر بسر رود چہ شیرین وچہ تلخ | پیمانہ چو پر شود چہ بغداد وچہ بلخ
می خور کہ پس از من وتو این ماہ بسے | از سلخ بغرہ آید واز غرہ بسلخ

کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام نے "از بلوکات استرآباد دہک نام" میں وفات پائی، غرض یہ وہ نامستند حوالے ہیں جن سے وہ استرآباد و بلخ کی طرف منسوب نظر آتا ہے، اس نسبت کی حقیقت یہ نظر آتی ہے، کہ میرے خیال میں (جیساکہ آگے آئیگا) خیام کا ابتدائی قیام بلخ میں رہا ہے، اس لیے کسی نے بلخ و استرآباد کو غلطی سے اس کا مولد و منشا سمجھ لیا ہے، اور عجب نہیں کہ اسکی زندگی ہی میں یہ شبہہ کسی کو ہوا ہو، کیونکہ بیہقی نے جس کی نقل شہرزوری نے بھی کی ہے، اس کے خاندانی نیشاپوری ہونے پر خاص زور دیا ہے، کہتا ہے،

عمر الخیامی النیسابوری الآباء — عمر خیام اپنے باپ دادوں اور وطن

والبلاد، — کے لحاظ سے نیشاپوری،

یہ خاص زور کسی شبہہ کے ازالہ ہی کے لیے معلوم ہوتا ہے،

سنہ ۵۰۶ھ میں نظامی عروضی کو بھی وہ بلخ میں ملتا ہے، اور خاقان بخارا شمس الملک کے دربار میں بھی وہ نظر آتا ہے، اس سے بہرحال اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ترکستان کے ان شہروں میں بھی اسکی آمد و رفت رہتی تھی، مگر بقول مصنف تاریخ الفی،

"الحاصل توطن اکثر اوقات در نیشاپور داشت"

فریڈرک روزن نے رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن (سنہ ۱۹۲۵ء) کے فارسی مقدمہ (ص ۵۲-۵۳) میں ایک ہولنڈی فاضل گلیوس (سنہ ۱۶۹۷ء) کی تحقیق نقل کی ہے کہ خیام کا مولد شہر لوکر تھا، جو رودخانہ مرغاب کے کنارہ شہر مرورود کے قریب تھا، اس تحقیق کی سند یہ ہے کہ فاضل

لہ چہار مقالہ ص ۶۳ گب ۵۲ اخبار الحکماء بیہقی و شہرزوری و درۃ الاخبار ترجمہ خیام ۵۲ مظفریہ ص ۲۳۷،

موصوف کو قطب الدین شیرازی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب التحفۃ الشاہیۃ (جس کو فاضل موصوف اور فریڈرک روزن نے تسامح سے تحفۃ الشامیہ پڑھا ہے) ملی جسمین حسب ذیل عبارت ہے،

"التاریخ الملکی منسوب الی السلطان جلال الدولۃ ملکشاہ بن الب ارسلان السلجوقی، والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ (جماعۃ؟) من الحکماء

ومنہم عمر الخیام الحکیم اللوکری وغیرہ"

اس سے گلیوس کو یہ خیال ہوا، کہ خیام لوکر کا باشندہ تھا، مگر درحقیقت گلیوس کی تحفۂ شاہیہ کا نسخہ غلط ہے، تحفۂ شاہیہ کے دوسرے ٹکڑہ کی اصلی عبارت جیساکہ دوسرے صحیح نسخوں میں ہے یہ ہے

"والسبب فیہ انہ اجتمع فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء ومنہم عمر الخیام والحکیم اللوکری وغیرہما"

فریڈرک روزن نے اپنے فارسی مقدمۂ رباعیات خیام کے حاشیہ میں یہ صحیح عبارت نقل کی ہے، لیکن اس کو حکیم لوکری کے متعلق شبہ ہے، کہ یہ نام صحیح نہیں، کہ اس کا پتہ نہیں ملتا[1]، حالانکہ حکیم لوکری مشہور و معروف شخص ہے اور ابو العباس لوکری کے نام سے تواریخ حکماء میں مذکور ہے، یہ بھی رصدخانۂ ملک شاہی کے علمائے ہیئت میں ایک تھا (دیکھو ہمارے اس مضمون کا باب

---

[1] فریڈرک روزن کی اصل عبارت فارسی یہ ہے،

"احتمال کلی دارد کہ در نسخہ تصرفے شدہ باشد ×× در کتب قدیمہ مثل کامل التواریخ ابن الاثیر کہ در سنہ ۶۲۷ھ تالیف شدہ، اسمے ازوی نیست، درصورتے کہ این کتاب ازمعاصرین دیگر عمر خیام ابو المظفر اسفزاری، ومیمون بن نجیب الواسطی ذکر کردہ است" (ص ۳۵)

یہ صحیح ہے کہ ابن اثیر نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر تواریخ حکماء میں یہ نام مذکور ہے، وہ اپنے عصر کے چار مشاہیر میں سے ایک ہے، ابن سینا کے شاگرد بہمنیار کا وہ شاگرد تھا، (نزہۃ الارواح شہرزوری ص ۲۹ کتب خانۂ ندوہ و درۃ الاخبار ترجمۂ تتمہ صوان الحکمۃ مطبوعہ لاہور ص ۰۰ ! و ترجمۂ فارسی شہرزوری نسخۂ ناتمام موجودہ دار المصنفین،

"معاصرین خیام")

بہرحال حکیم خیام کو لوکر سے کوئی تعلق نہیں، یہ شہر اُس کے معاصر اور رفیق کار ابوالعباس لوکری کا وطن تھا، تحفۂ شاہیہ کے غلط نسخہ مین ایک "و" کے چھوٹ جانے سے یہ غلطی پیش آئی کہ خیام پر نیشاپوری کے بجائے لوکری کا دھوکہ ہونے لگا،

خیام کے رباعیات مین اسکی جائے قیام و مسکن کی نسبت کوئی اشارہ نہین پایا جاتا ہے، لیکن تمام نسخون مین اسکی ایک رباعی پائی جاتی ہے جسکا پہلا شعر اکثر نسخون مین اسطرح ہے،

چون عمر ہمی رود چہ بغداد و چہ بلخ　　پیمانہ چو پر شود چہ شیرین و چہ تلخ (بوڈلین)

مگر ڈلینہ کے قلمی[1] نسخہ مین جو ۹۱۱ھ کا لکھا ہے، یہ اس طرح ہے،

چون می گذرد عمر چہ شیرین چہ تلخ　　چون جان بلب آید چہ نشاپور چہ بلخ

اگر یہ متن صحیح ہو تو اُس کی اس رباعی مین اس کے ان دونون شہرون کا ذکر موجود ہے جہان اُسکی اقامت اکثر ثابت ہوتی ہے،

---

[1] اس نسخہ کا ذکر رباعیات کے ذکر مین آگے آئیگا،

نام ونسب

تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس کا نام عمر اور اُس کے باپ کا نام **ابراہیم** تھا لیکن اس کے برخلاف ہمارے زمانہ کے ایک لائق مصنف نے اپنی ایک مشہور وسنجیدہ تصنیف (نظام الملک طوسی[1]) مین یہ دعویٰ کیا ہے، کہ عمر کے باپ کا نام **عثمان** تھا، اور نیز یہ کہ عمر خیام فارسی کے نامور شاعر خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ کا چچا تھا، موصوف نے اپنے اس دعوے کے ثبوت مین خاقانی کی مثنوی تحفۃ العراقین کا آخر باب پیش کیا ہے، اسمین خاقانی نے اپنے اور اپنے خاندان کے حالات لکھے ہین اور خصوصیت کیساتھ اس مین اپنے چچا **عمر** کی مہربانیون کا شکریہ ادا کیا ہے، اور اُس کے فضل وکمال ریاضی دانی، ہندسہ وہیئت وطب کے علم کی تعریف کی ہے، اور اُس کے تفلسف اور زہد وتجرد کا ذکر کیا، یہ اکثر اوصاف اور نام عمر خیام پر صادق آتے ہین، اس سے زیادہ لطف یہ ہے کہ مصنف مذکور کے سامنے مثنوی تحفۃ العراقین کا جو مطبوعہ آگرہ (۱۸۵۵ء) نسخہ تھا، اس کا عنوان یہ تھا، "در مدح عم خود عمر خیام کہ در اہتمام وتربیت او بود" اس سے ہمارے مصنف کا شک وشبہہ پورا جاتا رہا، مثنوی مذکور کے وہ شعر یہ ہین:-

بگریختہ ام ز دیو خذلان ۔۔۔ در سایۂ عمر ابن عثمان

---

[1] زیر ترجمۂ حکیم عمر خیام،

ہم صدرم وہم امام وہم عمّم — صدرِ اجل و امامِ اکرم
برہانی وہندسی مقالش — افلاطن واَرسطو عیالش
از علمش وادہ دہرِ محدث — یک ثلث بہر مسِ مثلث

یہ تمام باتین خیّام پر کسقدر چسپان ہین، خیّام کے آخری سنین اور خاقانی کے اوائلِ سنین مشترک بھی ہین، اس یقین کے بعد اگر خیّام کے باپ کا نام ابراہیم اہلِ تذکرہ لکھتے ہین تو خاقانی کا بیان جو اس کا نام عثمان بتاتا ہے سب سے زیادہ تسلیم کے قابل ہوگا،

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہمارے مصنف نے تحفۃ العراقین پڑھنے کی زحمت تو اٹھائی لیکن کلیات خاقانی ملاحظہ نہ فرمایا، جسمین معلوم ہوتا ہے کہ اسی آیندہ کے اشتباہِ اسمی و وصفی کو دور کرنے کے لیے خاقانی نے یہ چند شعر اپنے چچا عمر بن عثمان کے مرثیۂ بائیہ مین لسان الغیب کے قلم سے لکھدیئے ہین[1]

کو آنکہ سخندان جہین بو د بحکمت — کو آنکہ ہنر بخش بہین بود بآداب
کو صدرِ افاضل شرفِ گوہرِ آدم — کو کافیِ دین واسطۂ گوہرِ انساب
کو آنکہ ولی نعمتِ من بود وعمِ من — عم چہ کہ پدر بود خداوند بہر باب
زو دیو گریزندہ واو داعیِ انصاف — زو حکمت نازندہ واو منہیِ الباب
زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمرِ عثمان — ہم عمرِ خیّامی وہم عمرِ خطاب

ان اشعار نے گتھی سلجھادی، اس کے چچا کا نام عمر تھا، اس کا لقب کافی الدین تھا، اور اس عمر کے باپ یعنی خاقانی کے دادا کا نام عثمان تھا، وہ اپنے چچا کو فلسفہ وحکمت مین عمر خیام کا ہم پایہ

---

[1] کلیات خاقانی ص ۶۰۱ سنہ ۱۲۹۳ء نولکشور، کلیات خاقانی بے ترتیب چھپی ہے،

اور زہد و دینداری مین حضرت عمرؓ بن خطاب کا مثیل بتاتا ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ خاقانی کا چچا کافی الدین عمر بن عثمان اور غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام دو شخص ہین، عمر بن عثمان شروان کا تھا، اور عمر بن ابراہیم خیام نیشاپور کا، خود تحفۃ العراقین کا جو قلمی نسخہ دار المصنفین مین ہے، اس مین "درمدح عم خود عمر خیام" کے بجائے "درمدح امام عالم کافی الدین عم خویش" مذکور ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۵۵ء کے مطبع آگرہ کے مصحح کی یہ جدت تھی، جس نے ہمارے ایک لائق مصنف کو نیشاپور سے شروان پہنچا دیا،

نسبت عام طور سے وہ خیام کی نسبت کیساتھ مشہور ہے، فارسی کتابون مین اوسکو اکثر خیام اور کبھی خیامی[1] اور عربی کتابون مین عموماً اوسکو خیامی لکھتے ہین، اور خاص اپنی تصنیفات مین وہ خود یا دوسرا معاصر اس کو خیامی لکھتا ہے[2]، البتہ رباعیات مین وہ اپنا تخلص جب کبھی لاتا ہے، خیام کہتا ہے،

خیام کے معنی عربی مین "خیمہ دوز" کے ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کے خاندان مین خیمہ دوزی کا پیشہ ہوتا تھا، خود خیام کے نام اس کے ایک معاصر اور ابن سینا کے شاگرد کسی قاضی محمد بن عبد الرحیم نسوی نام نے جو خط لکھا ہے، جس کے جواب مین اس کا رسالہ کون و تکلیف ہے، اس کے شروع مین نسوی نے خیام کی تعریف مین نثر کے ساتھ چند عربی شعر لکھے ہین، نثر خط مین تو "ابی الفتح عمر بن ابراہیم الخیامی" ہے لیکن نظم مین اوسکو "الخیمی" لکھا ہے،

ان کنت ترعین یاریح الصبا ذممی — اے باد صبا! اگر تجھے وفائے عہد کا خیال ہے
فاقری السلام علی العلامۃ الخیمی — تو میری طرف سے علامۂ خیمی کو سلام پہنچا،

یہ خیمی، خیم کی طرف منسوب ہے، جو خیمہ کی جمع ہے، اور اس کے معنی "خیمہ والے" کے ہین، عربی قاعدہ

---

[1] عروضی چہار مقالہ مین کہتا ہے "تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید" ص ۶۵ گب [2] دیکھو جبر و مقابلۂ خیام اور رسالہ کون و تکلیف (عربی) کا دیباچہ

سے خیمی، خیّامی سے زیادہ صحیح لفظ ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب مین "خیّام" کی نسبت نقل کی ہی اور اس کے معنی خیمہ دوزہی کے بتائے ہین، اور اس نسبت سے جو محدثین مشہور ہین ان کے نام لکھے ہین، مگر ہمارے فلسفی خیّام کا نام اُس دربار مین کہان جگہ پاسکتا تھا،

شیرازی[۱] نے اور شاید اسی کی پیروی مین فریڈرک روزن[۲] نے خیمہ دوزی کی نسبت کو حکیم عمر خیّام کی بزرگی کے خلاف جانکر "خیّام" کے معنی خیمہ ساز کے بجائے خیمہ نشین کے لیے ہین، اور چونکہ خیمون مین رہنا اہلِ عرب کی خاص علامت ہی، اس لیے خیّامی کی نسبت کسی خیمہ نشین عرب قبیلہ کیطرف کی ہے، حالانکہ یہ تاویل تمامتر بے بنیاد ہے، عربی وزن فعّال پیشہ کے لیے مخصوص ہی، جیسے قفال (قفل ساز) طبّاخ (باورچی) حجّام (نائی) نسّاج (جولاہہ) ندّاف (دھنیا) نجّار (بڑھئی) قصّار (دھوبی) عطّار (گندھی) فخّار (کمھار) غزّال (سوت کاتنے والا) وغیرہ،

ہمارے فاضل مستشرق فریڈرک روزن نے بھی شیرازی کی تائید کی ہے اور ابن اثیر نے تاریخ کامل مین اور رسالۂ جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین خود خیّام نے اپنے کو جو خیّامی لکھا ہی اس سے ان کو یہ دھوکا ہوا ہی کہ یہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت[۲] ہے، حالانکہ اس نام کا کوئی عرب قبیلہ ثابت نہین، اصل یہ ہے کہ اس لفظ خیامی کی صورت وہی ہے، جو غزّالی کی ہی، خوارزم، جرجان اور خراسان مین اس زمانہ مین اسیطرح ی بڑھا کر نسبت بنا لیتے تھے، مثلاً غزّال سے غزّالی، عطّار سے عطّاری وغیرہ، اسی طرح خیّام سے خیّامی ہے خیّام سے ایک صدی

---

[۱] لائف آف خیام (انگریزی) مصنفہ شیرازی ۱۹۰۵ء لندن،

[۲] دیباچہ رباعیات خیام مطبوعہ کاویانی برلن، ص ۵۸،

پہلے سامانی دربار کا مشہور شاعر جس نے ۳۴۲ھ میں وفات پائی نیشاپور ہی کا رہنے والا خبّازی[لہ] ہے خبّاز کے معنی روٹی پکانے والا تاہم بحالت نسبت اسی قاعدہ سے وہ خبّازی کہلایا۔ بعد کا ایک اور شاعر ابو شریف احمد علی جرجانی مجلّدی[ےہ] ہے، مجلّد کے معنی جلد ساز کے ہین تاہم نسبت مین مجلّد کے بجاے اس نے اپنے کو مجلّدی کہا، غزّالی، خیّامی، خبّازی سب خراسانی ہین، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبت کا یہ قاعدہ خوارزم و جرجان کی طرح جیسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے خراسان مین بھی جاری تھا چنانچہ شہر طوس جو خراسان کا شہر ہے وہان کے رہنے والے ایک محدث ابو محمد عباس بن محمد طوسی جو تیلی تھے عصّاری کہلاتے تھے، (معجم البلدان یاقوت، زیر لفظ "طابران") اور اسی اصول کی بنا پر سیوطی نے لب اللباب مین تبّانی، حدّادی، حنّاطی، خفّافی، خیّاطی وغیرہ نسبتین نقل کی ہین،

قاضی محمد بن عبد الرحیم نے خود خیّام کے زمانہ مین اُسکی مدح مین جو اشعار لکھے ہین اور جو ابھی اوپر گذر چکے ہین، اُن مین خیّامی کے بجائے خیمیؔ کہکر اس کو ثابت کر دیا ہے کہ خیّامی خیمہ ہی کی طرف منسوب ہے، نہ خیّام نام کسی عرب قبیلہ کی طرف، اگر خیّامی کسی عرب قبیلہ کی طرف نسبت ہوتی، تو فارسی مین بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۸) [۵۳] فارسی مقدمۂ رباعیات خیام، فریڈرک روزن، مطبوعۂ کاویانی برلن،

[۵۴] ابن خلکان جو انساب مین خاص مہارت رکھتا ہے، احمد غزالی کے حال مین لکھتا ہے "ھذہ النسبۃ الی الغزّال علی عادۃ اھل خوارزم و جرجان فانھم ینسبون الی القصّار القصّاری والی العطار العطّاری" ابن خلکان نے اپنی اس تحقیق کی نسبت سمعانی کیطرف کی ہے، مگر سمعانی کی کتاب الانساب کے مطبوعہ لائڈن نسخہ مین "غزّالی" کا لفظ ہی موجود نہین اور نہ اس سلسلہ مین وہان یہ ذکر ہے، ابن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ مین زیر حوادث ۵۰۵ھ لکھا ہے کہ سمعانی نے یہ "ذیل" مین لکھا ہے جس سے شاید مقصود ذیل تاریخ بغداد للخطیب ہے، مرتضیٰ زبیدی (بلگرامی) نے قاموس کی شرح تاج العروس مین زیر لفظ "غزل" لکھا ہے "وھو منسوب الی الغزالی بائع الغزل او الغزّال علی عادۃ اھل خوارزم و جرجان کالعصّاری الی العصّار" اس لفظ عصّاری کا ذکر سمعانی نے کتاب الانساب مین کیا ہے (ورق ۳۹۲ مطبوعۂ بریل ۱۹۱۲ء لائڈن) العصاری بفتح العین ××× ھذہ النسبۃ الی العصارۃ وقد ذکرناہ وقد جرت عادۃ عدۃ من البلاد ان ینتسب اھلہا الی الحرف مثل خوارزم وجرجان وآمل طبرستان، [لہ] شعر العجم شبلی ج ۱ ص ۵۳، [ےہ] لب اللباب عوفی ج ۱ ص ۱۳، گب،

قاعدہ سے اس کو ہمیشہ خیامی ہی کہتے، خیّام کبھی نہ کہتے، ہاشمی کو فارسی مین بھی ہمیشہ ہاشمی ہی کہینگے، ہاشم نہین،

یہ خیال کہ خیمہ دوزی کے خاندانی پیشیہ سے ہمارے ایک عالی مرتبہ فلسفی اور بلند رتبہ شاعر کی توہین ہوتی ہی، غلط ہی، مساوات پسند اسلام کی تاریخ مین ایسی بیشمار ہستیان ہین جو ادنی خاندانی پیشون کی نسبت کے باوجود مشاہیرِ فن اور اکابرِ علم کی فہرست مین داخل ہین، اور ان کا نام ہم عزت سے لیتے ہین، امام محمد غزالی کو دیکھو کہ سوت کاتنے والے کی طرف منسوب ہین، فقہ حنفی کے مشہور امام شمس الائمہ حلوائی تھے، وحدۃ الوجود کا مشہور مبلّغ و شہید حسین بن منصور حلاج یعنی نداف تھا، مشہور شاعر خاقانی نجّار یعنی بڑھئی تھا، بزرگ صوفی شاعر عطّار، دوا فروش تھے، نسّاج (کپڑا بننے والے) مشہور صوفی تھے، علی ہذا القیاس، خیمہ دوز ہونا ہمارے فلسفی شاعر اور ہیئت دان ریاضی کے لیے توہین کا باعث اور تحقیر کا سبب نہین، بلکہ ملک کی معاشرتی ترقی و مساوات اور عام تعلیم کا ثبوت ہی،

اہل و عیال

عام طور سے سمجھا جاتا ہے، اور اردو کے ایک لائق مصنف نے اپنی ممتاز تصنیف "نظام الملک طوسی" کے ضمیمہ خیام میں خاقانی کے چچا کافی الدین عمر بن عثمان شروانی کے اشتباہ کی بنا پر تحفۃ العراقین کے اشعار کے حوالہ سے یہ دکھایا ہے کہ عمر بن ابراہیم خیام نیشاپوری نے تاہل کی زندگی اختیار نہیں کی اور ہمیشہ مجرد رہا، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عمر بن عثمان، عمر بن ابراہیم خیام نہیں ہے، اس لیے یہ استدلال ہی غلط ہے، علاوہ ازیں ابوالحسن بیہقی، خیام کے سب سے اقدم سوانح نگار نے خیام کی وفات کا واقعہ خیام کے داماد "امام محمد بغدادی" کے واسطہ سے بیان کیا ہے[1]، اور یہی روایت بعینہ شہر زوری میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے تاہل اختیار کیا تھا، اور کم از کم اسکی اولاد میں ایک لڑکی تھی، جس کی شادی اسکی زندگی ہی میں بغداد کے محمد نامی کسی فاضل سے ہو چکی تھی،

دولت شاہ سمرقندی (۸۹۲ھ) نے خیام کے سلسلۂ اولاد میں ایک شاعر "ملک الکلام شاہپور اشہری نیشاپوری" کا ذکر کیا ہے[2]، اور اسی کے ضمن میں عمر خیام کا حال لکھا ہے، شاہپور ظہیر الدین فاریابی کا شاگرد اور سلطان محمد بن تکش خوارزمشاہ کے دفتر انشا کا منصبدار تھا،

---

[1] بلٹین آف اورنٹیل اسٹڈیز فروری ۱۹۲۳ء میں بیہقی کا اقتباس دیکھو، [2] تذکرۂ دولت شاہ سمرقندی ص ۱۳۸ و آتشکدۂ آذر ص ۱۳۹ بمبئی،

دولت شاہ نے ایک طرف اس کی وفات کی تاریخ سنہ ۶۰۶ھ بتائی ہے، اور دوسری طرف سلطان جلال الدین کے وزیر نور الدین کی مجلس مین اسکی آمد و رفت کا تذکرہ کیا ہی، سلطان جلال الدین آخری خوارزم شاہ کا زمانہ سنہ ۶۱۷ھ سے شروع ہوتا ہے اور سنہ ۶۲۸ھ تک ختم ہو جاتا ہے، اسلیے شاید اس جلالی وزارت سے پہلے کی آمد و رفت کا تذکرہ ہوگا،

دولت شاہ نے اس کی ایک غزل ایک خاص صنعت مین لکھی ہے، جس کے چند شعر یہ ہین:

روزگار آشفتہ تر، یا زلفِ تو یا کارِ من ‌‌ ‌ ذرہ کمتر یا دہانت، یا دلِ غمخوارِ من

شب سیہ تر یا دلت، یا حالِ من یا خالِ تو ‌ ‌ شہد خوشتر یا لبت یا لفظِ گوہر بارِ من

وصلِ تو دلجوی تر یا شعرہائے نغزِ من ‌ ‌ ہجرِ تو دل سوز تر یا نالہ ہائے زارِ من

اخذ و استفادہ

مغرب و مشرق کے کسی موجودہ تذکرہ نویس نے یہ نہین لکھا کہ اُس کا فضل و کمال کن بزرگون کی تعلیم و تربیت کا رہین منت تھا، حالانکہ خیّام کے ایک استاد کا نام بیہقی اور شہرزوری مین مذکور بھی ہے مگر زوکوووسکی کے مضمون کو انتہائی تجسُّس کا معیار سمجھکر مزید تلاش کی طرف توجہ نہین کیگئی،

خیّام کا وطن نیشاپور ہمیشہ سے علم و فن کا مرکز رہا، اور دنیاے اسلام مین غالبًا درسگاہ کی پہلی پہلی عمارت اسی سرزمین پر بنائی گئی، نیشاپور چوتھی صدی کے اواسط مین سامانیون کے اور اواخر مین دیلمیون پھر غزنویون کے زیر حکومت آیا، اور ۴۲۹ھ مین سلجوقیون نے اس کو لیا، اور چارون نے اسکی اس علمی مرکزیت کے امتیاز کو قائم رکھا،

یہان پہلا مدرسہ سامانی والی نیشاپور ناصرالدولہ ابوالحسن سیمجوری المتوفی ۳۷۸ھ[1] نے امام ابوبکر محمد بن حسن بن فورک المتوفی ۴۰۶ھ کے لیے بنایا تھا[2]، امام موصوف سے پہلے خراسان مین کرّامیہ فرقہ جس کو مجسّمہ بھی کہتے ہین، فروغ پر تھا، ابن فورک پہلے شخص ہین جنھون نے اہل نیشاپور کی استدعا پر یہان آکر اشعری علم کلام کو پھیلایا، اور آخر کرّامیہ کے حامی بادشاہ سلطان محمود غزنوی کے دربار مین کرّامیہ کی شکایت پر طلب ہوئے اور واپسی مین زہر دے کر مارے گئے، نیشاپور مین کلام و عقلیات کی اشاعت[3] انھین

[1] زین الاخبار مطبوعہ برلن ص ۵۰ [2] طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر، [3] ابن خلکان ترجمہ امام و طبقات سبکی ج ۳ ص ۵۲ مصر

کے ذریعہ ہوئی،

۲- دوسرا مدرسہ بیہقیہ یہاں قائم ہوا، جس کے متعلق سبکی نے لکھا ہے، کہ نظام الملک کی پیدائش (سنہ ۴۰۸ھ یا سنہ ۴۱۰ھ) سے پہلے قائم ہوا[۱]، امام الحرمین نے اسی مدرسہ میں تعلیم پائی تھی، امام موصوف سنہ ۴۳۸ھ میں وہاں پڑھنے جاتے تھے[۲]،

۳- تیسرا مدرسہ وہاں سعیدیہ تھا، جس کو سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے بھائی امیر نصر ابن سبکتگین نے اپنی امارت نیشاپور کے زمانہ میں بنوایا[۳]، امیر نصر نے چوتھی صدی کے آخر میں نیشاپور فتح کیا تھا[۴]، یہ امیر حنفی تھا، اور یہ مدرسہ بھی علمائے احناف کے لئے بنا تھا، اس نے سنہ ۴۱۲ھ میں وفات پائی تھی[۵]،

۴- چوتھا مدرسہ نیشاپور میں امام ابو اسحاق ابراہیم اسفرائنی المتوفی سنہ ۴۱۸ھ کے لیے بنا تھا، امام موصوف بھی کلام و عقلیات کے ماہروں میں تھے، علم کلام میں جامع الحلی نام ایک ضخیم کتاب عقائد اور رد ملحدین میں تصنیف کی تھی[۶]،

حاکم نے تاریخ نیشاپور میں لکھا ہے، جیسا کہ سبکی نے نقل کیا ہے، کہ اس سے پہلے نیشاپور میں اس جیسا کوئی مدرسہ نہیں بنا تھا.

---

[۱] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ مصر، [۲] ایضاً ج ۳ ص ۲۵۲ مصر، [۳] ایضاً ج ۳ ص ۱۳۷،

[۴] تاریخ زین الاخبار گردیزی ص ۶۳، مطبوعۂ برلن،

[۵] تاریخ یمینی للعتبی، ص ۳۳۴ مطبع احمدی لاہور سنہ ۱۳۰۰ھ، افسوس ہے کہ عتبی نے اس مدرسہ کی تاریخ بنا نہیں لکھی، مگر بہرحال یہ مدرسہ قاضی ابو العلا صاعد بن محمد کے لیے بنا تھا، (عتبی ص ۳۳۴) اور قاضی ابو العلاء صاعد بن محمد حنفی کے ساتھ امیر نصر کو حسن اعتقاد تھا، (عتبی ص ۳۲۶) وہ سنہ ۴۰۲ھ میں حج کر کے ادھر آئے تھے، (عتبی ص ۳۲۵) اور انھیں کے جوار میں یہ مدرسہ بنا تھا، (عتبی ص ۳۳۴) قاضی ابو العلاء کے دو لڑکے تھے، ابو الحسن اور ابو سعید (عتبی ص ۳۲۹) غالباً انھیں ابو سعید کے نام پر اس مدرسہ کا نام سعیدیہ پڑا، اس مدرسہ کو کسی نے سعدیہ لکھا ہے، اور دوسرے نے سعیدیہ، لیکن اس انتساب سے ظاہر ہے، کہ صحیح نام سعیدیہ تھا، امیر نصر کا انتقال عین شباب میں سلطان محمود کی زندگی ہی میں سنہ ۴۱۲ھ میں ہوا، (زین الاخبار صفحہ ۹، مطبوعۂ کاویانی برلن) اس لیے اس مدرسہ کی تاریخ بنا سنہ ۴۰۲ھ کے بعد اور سنہ ۴۱۲ھ سے پہلے ہے، [۶] ابن خلکان ج ۱ ص ۴ ترجمۂ امام ممدوح،

۵۔ پانچواں مدرسہ یہاں ابوسعید (یا ابوسعد) اسمٰعیل بن علی بن مثنی استرابادی ایک واعظ وصوفی صاحب علم نے بنایا تھا، یہ ابوسعید یا ابوسعد خطیب بغدادی (۳۹۲ھ۔ ۴۶۳ھ) کے استاد تھے[1]۔

۶۔ چھٹا مدرسہ طغرل بیگ سلجوقی نے ۴۳۷ھ میں یہاں تعمیر کرایا[2]۔

۷۔ ساتواں مدرسۂ نظامیہ، یہاں نظام الملک طوسی نے اپنی وزارت کے بعد (۴۵۶ھ میں وزیر ہوا) امام الحرمین (۴۱۹ھ۔ ۴۷۸ھ) کے لیے بنوایا[3]۔

حافظ ذہبی نے تاریخ اسلام میں لکھا تھا کہ نظام الملک پہلا شخص ہے جس نے مدرسے قائم کیے، مگر سبکی نے طبقات[4] میں مذکورۂ بالا مدارس میں سے چند کا تذکرہ کرکے اس کی تردید کی اور بتایا ہے کہ نظام الملک سے پہلے غالباً مدارس میں وظیفے نہیں دیئے جاتے تھے، اس قسم کے مدرسوں کا بانی اول نظام الملک ہوا ہے،

ان مدارس کے علاوہ ابوسہل بن امام موفق اور عبد الکریم ابوالقاسم قشیری مشہور صوفی محدث کی علمی مجلسیں قائم تھیں،

چوتھی صدی ہجری کے آغاز پر دیالمہ کے اقتدار سے معتزلہ کا زور بڑھ رہا تھا، عین اسی زمانہ میں امام ابوالحسن اشعری المتوفی ۳۲۴ھ نے اپنا فلسفہ پیش کیا، اور یہ اہل حدیث وسنت کی طرف سے اہل عقل گروہ کے چیلنج کا پہلا روز تھا، غزنویہ نے چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچویں صدی کے آغاز میں کرامیہ مجسمہ کی تائید کی[5]، اور نیشاپور کے اشعری امام ابن فورک نے اس راہ میں جان دی[6]، پانچویں صدی کے وسط میں سلجوقیہ کا آغاز ہوا، تو طغرل کے زمانہ میں عمید الملک کندری کی

---

[1] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و تاریخ ابن خلکان ج ۱ ترجمۂ خطیب [2] سفرنامہ ناصر خسرو ص ۴ کاویانی برلن، [3] سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ و ص ۲۵ [4] طبقات سبکی ج ۳ ص ۱۳۷ ترجمۂ حسن نظام الملک، حافظ سیوطی نے حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرۃ جلد ۲ باب اتہات المدارس میں سبکی کا قول سمجھنے میں غلطی کی ہے، [5] عتبی کی تاریخ یمینی ص ۳۲۴ [6] سبکی کے طبقات میں امام کا حال پڑھو،

وزارت مین اشعریون کی مخالفت ہوئی، اور برسر منبر اشاعرہ پر لعنت کیگئی، چنانچہ ۴۴۶ھ یا اس کے بعد کے سال مین تمام علماے اشاعرہ، امام بیہقی، امام الحرمین، امام ابوالقاسم قشیری وغیرہ تین سو اشعری علما نے سلجوقیون کی مملکت سے ہجرت کرلی،[1] چند سال کے بعد عمید الملک کے قتل اور نظام الملک کی وزارت سے اشاعرہ کا نیا دور شروع ہوا، اور آخر تمام ملک پر چھا گیا، دوسری طرف ابن فورک، باقلانی، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے اکابر کی زبان و قلم نے اشعریت کو اس عہد کا سب سے مضبوط و مستحکم فرقہ بنا دیا،

دیالمہ کو مٹا کر سلجوقی آئے تھے، دیالمہ شیعہ اور معتزلی العقیدہ تھے، اور عقل و نقل کی اس طرح تطبیق چاہتے تھے، کہ عقلی علوم کی تحقیقات اصل قرار پائے، اور نقلیات تاویل کرکے ان کے مطابق بنائے جائین، فارابی سے لیکر بوعلی سینا تک حکماے اسلام کا یہی دور ہے، فرقۂ باطنیہ کی اصل بنیاد اسی پر ہے؛ یعنی یہ کہ یونانی فلسفہ کے الٰہیات کو اصل قرار دے کر قرآن و شرع کو کسی نہ کسی تاویل سے اس کے مطابق کیا جائے، اُن کے نزدیک حکماے یونان اور انبیاء دونون برابر درجہ کے تھے، یہ حقیقت رسائل اخوان الصفا کے پڑھنے سے جو باطنیہ کی بہترین کتاب ہی، واضح ہوسکتی ہی، اور اب حکیم ناصر خسرو کی زاد المسافرین اور وجہ دین مطبوعہ کاویانی برلن کی اشاعت سے یہ راز طشت از بام ہوچکا ہے،

بہرحال دیالمہ کے زمانہ مین خیالات کی باطنیت عام طور سے جاری و ساری تھی، اور اس کا

---

[1] دیکھو تاریخ کامل ابن اثیر حوادث ۴۵۶ھ جلد عاشر ص۲۱ بریل، و تاریخ الخلفا سیوطی، واقعات ۴۵۵ھ و طبقات الشافعیۃ سبکی ترجمۂ امام ابوالحسن الاشعری ج ۲ ص ۲۷۰ و ص ۲۷۱، سنہ کی تعیین قشیری کے فتوی کی تاریخ پر مبنی ہی، دیکھو طبقات مذکور ج ۲ ص ۲۵۹،

مرکزِ دعوت، مصر کا فاطمی دار الخلافہ قاہرہ تھا، جس نے اس کو سیاست کے آڑ میں مذہب بنا لیا تھا، ابو علی سینا نے خود اسی باطنی ماحول میں پرورش پائی تھی جیسا کہ اس نے اپنی خود نوشت سوانح عمری میں اقرار کیا ہے[1]، وہ فلسفہ میں حکیم ابو عبد اللہ ناتلی نام ایک باطنی کا شاگرد تھا، اپنے خاندان کی نسبت وہ خود کہتا ہے،

وکان ابی ممن اجاب داعی المصریین	اور میرا باپ اُس گروہ میں تھا جس نے مصریوں
ویُعدّ من الاسماعیلیۃ وقد	کے داعی کی دعوت کو قبول کیا تھا، اور اسمٰعیلی
سمع منھم ذکر النفس والعقل	گنا جاتا تھا اور اُن سے اس نے نفس اور
علی الوجہ الذی یقولونہ	عقل کی بحث جس طرح وہ کرتے ہیں اور مانتے
ویعرفونہ ھم وکذلک اخی وکانوا	ہیں، سنی تھی، اور میرا بھائی بھی ایسا ہی تھا،
ربما تذاکروا بینھم وانا اسمعھم	یہ آپس میں اکثر اس قسم کی باتیں کرتے
وادرک ما یقولونہ ولا تقبلہ	تھے، اور میں اُن کو سنتا تھا، اور جو وہ کہتے
نفسی وابتدؤا یدعوننی ایضًا	تھے، اس کو سمجھتا تھا، اور میرا دل اس کو
الیہ ویجرون علی السنتھم	قبول نہیں کرتا تھا، وہ مجھے بھی اس کی دعوت
ذکر الفلسفۃ والھندسۃ وحساب الھند	دیتے تھے، اور وہ اپنی زبان سے فلسفہ، ہندسہ

۲ اور ہندوستانی حساب کا ذکر کرتے تھے،

اُس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا ہمیشہ مطالعہ کیا کرتا تھا، اور وہ خود بھی اُن کو پڑھا کرتا تھا[2]

[1] اس رسالہ کو ابن ابی اصیبعہ نے ابن سینا کے حال میں پورا شامل کر لیا ہے، دیکھو طبقات الاطباء ج ۲ ص ۲ مصر و تاریخ الحکماء قاضی اکرم قفطی صہ ۲۶۹ - مصر،
[2] درۃ الاخبار یعنی ترجمۂ اخبار الحکماء بیہقی صہ ۳۸، لاہور،

یہ باطنیت فلسفۂ یونان کی صحت پر حد درجہ یقین ہو جانے کا نتیجہ تھی جس کا زور اس عہد مین کمال کو پہنچ چکا تھا، ابو علی سینا گو عملاً باطنی اور اسمٰعیلی نہین تھا، لیکن ایک معنی مین وہ عقیدۃً ضرور تھا، چنانچہ حکیم ابو نصر فارابی (المتوفی ۳۳۹ھ) نے یونانی فلسفہ اور مذہبی عقائد مین جو تطبیق کا کام فصوص اور اپنے دوسرے فلسفیانہ رسائل کے ذریعہ سے (یہ رسائل یورپ اور مصر مین چھپ چکے ہین) شروع کیا تھا، بو علی سینا نے اپنی شفا اور اشارات مین اس کو تکمیل کو پہنچایا، اس تطبیق معقول و منقول کے جو نتائج تھے، وہ وہی اسمٰعیلی باطنی عقاید تھے، چنانچہ ابن سینا نے اپنی کتابون مین بدءِ تکوین عقول عشرہ، وحدۃ، وجوب، علۃ العلل، اور وحی، الہام و نبوت اور جزا و سزا کی نسبت جو فلسفہ گھڑ کر کھڑا کیا ہے اس کو ارسطو کے فلسفۂ مشائیہ سے ایک ذرہ تعلق نہین ہے، وہ تمامتر باطنیہ کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے،

علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیفات مین اس حقیقت کو بار بار دہرایا ہے،

الغرض دیالمہ کی سلطنت مٹ کر جب سنی سلجوقی، ایران و عراق و خراسان پر چھا گئے، اور اشاعرہ نے زور پکڑا، تو دیلمی سیاست و طاقت محض تحریکِ دعوت کے اندر چھپ کر رہ گئی، اور جگہ جگہ دیلمی ہواخواہ دعاۃ کی صورت مین از سرِ نو ایک سلطنت حاصل کرنے کی کوشش مین لگ گئے، اس تحریک کا ایک سرا قاہرہ مین تھا، اور دوسرا خراسان و کوہستان مین، حکیم ناصر خسرو اور اس کے بعد ابن عطاش دیلمی اور اس کا شاگرد حسن بن صباح سب اسی سلسلہ کی کڑیان ہین، اس عہد کے باطنی دعاۃ کے احوال پڑھو تو اکثر دیلمی اصل سے وابستہ[1] ملین گے، آخر ابن عطاش نے اصفہان مین اور حسن صباح

[1] عبد القاہر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ جو اسی عہد مین قریب قریب تھے انھون نے الفرق بین الفرق مین اشارات کئے ہین،

نے قزوین مین اپنی باطنی حکومت قائم کرلی،

ادھر علماء کا یہ حال تھا کہ حنفی و شافعی اور اشعری و معتزلی کی جنگ برپا تھی، سلجوقی سلاطین حنفی تھے، مگر نظام الملک شافعی تھا، گو دوسرے فرقون کے مقابلہ مین یہ دونون ایک تھے، مگر آپس مین ایک دوسرے کے مخالف تھے، (اس کی تفصیل کے لیے نظام الملک، عمید الملک کندری اور اس عہد کے مشہور فتنہ کا حال امام ابوالحسن اشعری، امام الحرمین، ابوسہل بن موفق، ابوالقاسم قشیری، ابواسحاق شیرازی، ابواسحاق اسفرائنی اور محدث بیہقی کے حالات سبکی کے طبقات مین پڑھو)

پھر ایسی حالت مین کہ علماء و فقہاء کی عزت و حرمت، سلطانی درباروں مین تھی، انکی جاہ پرستی، حرص و طمع، رشک و حسد اور مناظرون کے افسانے امام غزالی کی احیاء العلوم کے باب المناظرہ مین دیکھو جو اس عہد کے چشم دید گواہ ہین، اور جس کی بناپر وہ دربار و اہل دربار سے ہمیشہ کے لیے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہوگئے تھے،

یہ اس عہد مین اُس ملک کا، اور اس شہر کا ماحول تھا، جسمین عمر خیام نے ہوش کی آنکھین کھولین شہر نیشاپور مین جیسا کہ دکھایا گیا ہے اسوقت متعدد باقاعدہ درسگاہین، اور علما کی مجلسین قائم تھین، انھین کے آغوش مین خیام پلکر جوان ہوا، خصوصیت کیساتھ اگر وصایا کے مقدمہ کا اعتبار کیا جائے اور سنین اجازت دین، تو جمال الاسلام امام موفق المتوفی سنہ ۴۹۰ھ شافعی کی مجلس مین خیام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۸) دیکھو اس کتاب کے صفحات ۲۷۷ و ۲۷۸، مطبع معارف مصر، وراحۃ الصدور راوندی ص۱۵۶ اگب، اصفہان کا قلعہ دیلمیون ہی کے ذریعہ باطنیہ کو ملا، (دیکھو ابن اثیر وراحۃ الصدور ص۱۵۶) مجد الدولہ دیلمی کو جب سنہ ۴۲۰ھ مین سلطان محمود نے گرفتار کیا، تو اس کے خاص ساتھیون مین باطنیہ کا بہت بڑا گروہ بھی پکڑ آیا، اور ان کو سولی دی گئی (ابن اثیر واقعات سنہ ۴۲۰ھ) نیز سیاست نامۂ نظام الملک فصل چہل و ہفتم "در خروج باطنیان"

مذہبی تعلیم حاصل کی، ورنہ اُن کے صاحبزادہ امام ابو سہل کی مجلس مین کی ہو گی، جو اپنے زمانہ مین امام موفق ہی کی مجلس کی رونق رکھتی تھی، خصوصاً امام الحرمین اس عہد کے سب سے بڑے مدرس تھے، اُن کی درسگاہ اسی شہر مین قائم تھی، اور جن کے فیضِ تربیت سے امام غزالی جیسے شاگرد پیدا ہوئے،

عالی رومی نے ربیع المرسوم مین (شاید تاریخ استظہاری سے) یہ نقل کیا ہے، کہ خیام نے حکیم سنائی کے استاد مولانا شیخ محمد بن منصور سے پڑھا، اور سترہ برس کی عمر مین اپنے ہمعصرون سے بڑھکر کمال حاصل کیا،

"پس از رشد و بلوغ حکیم نسیم حکمت فروغ بخدمت ناصر الملۃ والجمہور مولنا شیخ محمد منصور شتافتہ، کہ آن ذات معمور استاد مولنا حکیم سنائی بود، و این بزرگوار مغفور مجواره اقتباس آیت نور از مشکاۃ معارف منصوری نمود، تا بحدیکہ در سن ہفدہ سالگی قصب السبق مہارت از مضمارِ حکمت و بلاغت در ربود[۱]"

حکیم سنائی المتوفی ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ[۲] اور عمر خیام کی ہم استادی تو کسی طرح ممکن ہی ہی، مگر محمد منصور کی شاگردی بہت مشکوک ہے، محمد منصور سے غالباً مراد ابو المفاخر محمد بن منصور سرخسی قاضی القضاۃ خراسان ہین جنکی مدح مین سنائی نے نو بندون کا ایک قصیدہ کہا، اور جنکے نام سے مثنوی سیر العباد لکھی ہو، مگر ان تمام مدائح مین سوائے طلب صلہ کے استادی و شاگردی کے تعلق کا کہین ذکر نہین، راوندی نے ان کا نام سلجوقی دربار کے تربیت یافتہ فضلاے دہر مین لیا ہے، (صفحہ ۱۲۰)

خیام کے اساتذۂ ہیئت مین ایک نام نمایان نظر آتا ہے، اور وہ نام ابو الحسن الانباری یا الانباری کا ہے، ابو الحسن بیہقی شہرزوری، اور محمد بن یوسف طبیب ہروی نے اس کی تصریح کی ہی، شہرزوری مین ہے

---

[۱] ربیع المرسوم عالی نسخہ دار المصنفین صفحہ ۱۲، [۲] افسوس ہو کہ سنائی کی تاریخِ ولادت و وفات کے سنین مین بھی بہت اختلافات ہین،

ابوالحسن الانبیری کان حکیما	ابوالحسن انبیری فلسفی تھا، اور اس پر ہندسہ
والغالب علیہ الھندسۃ	(اور ہیئت کا علم) غالب تھا، خیام اس سے
(والھیئۃ) وکان الخیّامی	حاصل کرتا تھا، اور وہ خیام کو مجسطی (یونانی
یستفید منہ وھو یقرلہ	ہیئت کی سب سے بڑی کتاب)
المجسطی، (نسخہ قلمی کتبخانہ ندوہ)	پڑھاتا تھا،

ابوالحسن بیہقی کی کتاب کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

"باوجود تبحر در علوم حکمی، ہندسہ بروے غالب بود، وحکیم فیلسوف عمر بن خیام از وے استفادت می کرد، ومجسطی از وے فراگرفت[1]"،

لطیفہ:۔ ایک دن ابوالحسن انبیری خیّام کو مجسطی پڑھا رہا تھا، ایک مولوی صاحب کا سامنے سے گذر ہوا، پوچھا، کیا پڑھاتے ہو، بولا قرآن پاک کی ایک آیت کی تفسیر پڑھا رہا ہون، پوچھا کس آیت کی، جواب دیا،

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْٓا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَھُمْ کَیْفَ	کیا وہ اپنے اوپر آسمان کی طرف نہین دیکھتے
بَنَیْنٰھَا (ق - ۱)	کہ ہمنے اسکو کیسے بنایا،

کی تفسیر کر رہا ہون[2]،

یہ معلوم نہین کہ خیام نے فلسفہ کا درس کس سے لیا، شروع مین بتایا جاچکا ہے، کہ خیام

---

[1] درۃ الاخبار ولمعۃ الانوار مطبوعۂ اورینٹل کالج میگزین لاہور ص ۷۵،
[2] شہرزوری ترجمہ ابوالحسن الانبیری نسخۂ قلمی کتب خانۂ ندوۃ العلماء لکھنؤ، و درۃ الاخبار ص ۷۵ و بحر الجواہر (لغت طب) تصنیف محمد بن یوسف طبیب ہروی، فصل الف،

نے اپنے رسالۂ کون و تکلیف مین ابو علی سینا کو اپنا استاد (معلّمی) کہا ہے، اگر واقعی استاد نہ ہو تو غا[لبًا]
وہ اُس کی تصنیفات سے بیحد عقیدت رکھتا تھا، رسالۂ کون و تکلیف مین وہ ابو علی سینا کو افضل
المتاخرین (پچھلے فلسفیون مین سب سے بہتر) کہتا ہے، اس کے ایجاد کردہ مسئلہ عقولِ عشرہ کا وہ[1]
قائل تھا، انتہا یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے آخر لمحہ مین بھی ابو علی سینا کی شفا کے مطالعہ مین مصروف تھا[2]
ابو علی سینا کے بہت سے تلامذہ اور شاگرد خیام کے زمانہ مین تھے، ممکن ہے اُن سے
فلسفہ کا درس اُس نے لیا ہو، اور اسی لئے وہ ابو علی سینا کو اپنا استاد اور معلم کہتا ہو، ابو علی سینا
کے شاگردون مین محمد بن عبدالرحیم نسوی نے ۴۷۳ھ مین خلق کائنات اور تکلیفِ خلق کی نسبت
خیام سے سوالات پوچھے تھے، اور ان سوالات نے مناظرہ کی شکل اختیار کر لی تھی،[3]

ابوالبرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فلاسفر تھا، محمد بن ملک
شاہ سلجوقی اور خلیفۂ مسترشد باللہ کے دربارون مین رہا تھا، اُس نے "کتاب المعتبر"[4] نام ایک کتاب

---

[1] رسالۂ کون و تکلیف (مجموعۂ جامع البدائع) مصر ۷، اور رسالۂ وجود مصنفہ خیام موجودہ برٹش میوزیم لائبریری،
[2] بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰ و شہرزوری ۳۵ [3] دیباچۂ رسالۂ کون و تکلیف، مصر [4] قفطی تاریخ الحکماء مین اس
کتاب کی نسبت لکھتا ہے:-

کان فی وسط المائۃ السادسۃ .. صنف فیہا کتابا سماہ المعتبر اخلاہ من النوع الریاضی واتی فیہ بالمنطق والطبیعی والالٰہی فجاءت عبارتہ فصیحۃ ومقاصدہ فی ذلک طریق صحیحۃ وھو احسن کتاب صنف فی ھذا الشان فی ھذا الزمان

وہ چھٹی صدی کے وسط مین تھا....... اس مین اس نے ایک کتاب تصنیف کی جسکا نام "معتبر" رکھا جس مین ریاضی کی بحث نہین، صرف منطق، طبیعیات، اور الٰہیات ہین، اس کی عبارت فصیح، اور اُسکے مقاصد اس راستہ مین صحیح ہین، اور وہ اس علم مین اس زمانہ مین بہترین کتاب ہے،

(ص ۳۴۳ لیپزگ و ۲۲۴ مصر)

ارسطو کے فلسفہ کی رد مین لکھی تھی، جس کے ضمن مین ابو علی بن سینا پر بھی اعتراضات اُس نے کئے تھے، یہ نہایت اہم کتاب سمجھی جاتی ہے، علامہ ابن تیمیۃ المتوفی ۷۲۸ھ نے اپنی قابل قدر تالیف الرد علی المنطقیین مین اسکی بہت تعریف کی ہے، (الرد علی المنطقیین کا اصلی نسخہ حیدرآباد مین ہے، اور اس کی نقلین پیر جھنڈا سندھ، ندوہ، اور دار المصنفین مین ہین)

شاہان دیلم کی بقیہ یادگارون مین سے ایک امیر عضد الدین[1] علاء الدولہ فرامرز بن علی شہر یزد کا بادشاہ تھا، عالم و فاضل فلسفی تھا، وہ ابو البرکات کا طرفدار تھا[2]، خود بھی مصنف تھا، بہجۃ التوحید اس کی ایک تصنیف ہے، ۵۱۵ھ مین یہ زندہ تھا،

---

[1] شہرزوری مین یہ نام "عضد الدین ملک یزد" ہے اور درۃ الاخبار ترجمہ بیہقی مین یہ نام اس طرح ہے "الملک العالم العادل عضد الدنیا والدین علاء الدولہ فرامرز (بن) علی بن فرامرز ملک یزد" ان دونون کتابون مین عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی کا مدحیہ تذکرہ موجود ہے، ابن اثیر حوادث ۵۱۳ھ مین اس سلسلہ مین اسکا نام آیا ہے کہ اس نے ۵۱۵ھ مین مشہد مین ایک قلعہ تعمیر کیا تھا، (ابن اثیر ج ۱۰ ص ۲۲۶ بریل) اس موقع پر ابن اثیر نے اس کا نام "عضد الدین فرامرز بن علی" لکھا ہے،

آل سلجوق کی تاریخ زبدۃ النصرہ مین سلطان محمود بن محمد بن ملکشاہ سلجوقی (۵۱۱ھ۔ ۵۲۵ھ) کے دوستون مین بقیہ امرائے دیلم مین سے عضد الدین علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسپ بن مؤید الدولہ علی بن شمس الملوک فرامرز بن علاء الدولہ" کا ذکر کیا ہے، جس سے سلطان ممدوح کے برادرانہ تعلقات تھے، (ص ۱۲۱ مصر)

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو کالیجار گرشاسپ اور عضد الدین فرامرز ثانی مذکور دونون بھائی تھے، اور دونون نے ایک ہی موروثی لقب یکے بعد دیگرے پایا تھا، یا ناقلین نے ایک کر دیا ہے، یہ لوگ اصل مین امرائے اصفہان تھے، اور آل کاکویہ کہلاتے تھے، اور ملوک دیالمہ سے قرابت قریبہ رکھتے تھے، ابن اثیر نے ایک جگہ ان کا نسب یہ لکھا ہے "علاء الدولہ ابو کالیجار گرشاسب بن علی بن ابو جعفر فرامرز بن کاکویہ" اور لکھا ہے کہ انکے اسلاف اصفہان کے امیر تھے اور یہی فرامرز (اوّل) ہے جس نے اصفہان طغرل بک سلجوقی کو سپرد کیا تھا،

یہ لوگ علم دوست اور اہل علم کے قدر شناس تھے، ابو جعفر فرامرز اول والی اصفہان ابو علی بن سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کا مربی تھا، اس کے بیٹے "علاء الدولہ امیر علی بن فرامرز" اول نے معزی شاعر کو ملکشاہ تک پہنچا یا تھا، جس کا ذکر چہار مقالہ (ص ۴۱ گب) مین معزی کی زبان سے عروضی نے نقل کیا ہے، یہ علاء الدولہ علی ۴۸۸ھ مین جنگ مین مارا گیا تھا، (ابن اثیر ۴۸۸ھ ج ۱۰ ص ۳۱۲) اسی علاء الدولہ علی کا لڑکا عضد الدین علاء الدولہ فرامرز ثانی ہے، جو خیام کا مناظر اور مخاطب ہے، اور جو بحوالہ ابن اثیر ۵۱۵ھ مین موجود تھا، اور جو غالباً ۴۸۸ھ کے بعد اپنے باپ کا جانشین ہوا ہوگا، اسی کا بھائی ابو کالیجار گرشاسپ بن علی ہے، جو محمود سلجوقی (۵۱۱ھ ۔ ۵۲۵ھ) کا معاصر ہے،

ان امراء کے آداب و القاب مین ہمارے ماخذون مین اختلاف ہے،

[2] درۃ الاخبار مین اس موقع پر ترجمہ الٹا ہوگیا ہے، چنانچہ یہ عبارت ہوگئی ہے، "مگر بطرف ابو البرکات کہ فسادے در اعتقادش نسبت

ایک دن علاء الدولہ فرامرز نے خیام سے پوچھا کہ ابوالبرکات نے ابوعلی سینا پر جو اعتراضات کئے ہیں اُن کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے، خیام نے چڑھ کر کہا کہ ابوالبرکات نے ابن سینا کی بات نہیں سمجھی، اور اس کا یہ مرتبہ بھی نہیں کہ وہ اُس کو سمجھ سکے، پھر وہ اعتراض کیا کر سکتا ہے، علاء الدولہ نے برہم ہو کر کہا کیا ابوعلی سینا سے بڑھ کر کسی کا علم وفہم ہونا محال ہے؟ خیام نے کہا ہاں محال ہے، علاء الدولہ نے کہا لیکن دوسرے کی یہ رائے نہیں ہے، تم کہتے ہو کہ ابوالبرکات کا یہ رتبہ نہیں کہ وہ ابوعلی سینا کا کلام سمجھے، اور اس پر اعتراض کرے، لیکن میرا یہ غلام کہتا ہے کہ ابوالبرکات کو ابن سینا کے کلام سمجھنے اور اس پر اعتراض کرنے اور اسکی تحقیقات پر مزید اضافہ کرنے کا پایہ حاصل ہے، ایسی بات کہو جس سے تمہارا یہ دعویٰ ایک غلام کے دعویٰ سے تو بہتر ہو، حکیم کا فرض ہے کہ وہ جو بات کہے، وہ دلیل و برہان سے کہے، محض سخن طرازی نہ ہو، خیام نے اس کے اس طعن وطنز کا کوئی جواب نہ دیا، (بیہقی، شہرزوری، درۃ الاخبار مطبوعہ لاہور ص۸۷)

اس حکایت سے اندازہ ہوگا کہ خیام، ابوعلی سینا سے کس درجہ متأثر تھا، اس نے اپنے فلسفیانہ رسائل میں "فاضل المتاخرین" سے ابوعلی سینا کو مراد لیا ہے، لیکن اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اُس نے اس پر جائز نکتہ چینی نہیں کی ہے، چنانچہ آگے جیسا آئے گا،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۳) باد او بودے" (ص۸۶ لاہور) اس مطبوعہ نسخہ کے محشی نے بیہقی کے اصل متن عربی سے اس کی تصحیح کی ہے، کہ اصل میں یہ ہے دکان یذب عن رای الحکیم، یعنی حکیم کی رائے پر اعتراضات کا جواب دیتا تھا، اور شہرزوری کے پیش نظر قلمی نسخہ میں ہے، یرد عن رای ابی البرکات

اُس سے کہین کہین اختلاف بھی کیا ہے، مگر بہرحال خیام، ابو علی سینا کے خیالات سے متاثر تھا، اور اس سے قیاس ہوتا ہے، کہ اس نے فلسفہ کا استفادہ ابو علی سینا کے تلامذہ سے کیا تھا،

اس وقت غزنین مین غزنوی سلاطین اور بلخ و بخارا مین ایلک خانی بادشاہ تھے، یہ دونون علم وفن کے قدردان تھے، ابو علی سینا نے آل سامان کے دور مین جبکہ دارالحکومت بخارا تھا، اپنا فلسفہ پھیلایا تھا، اس لئے ہرات، بلخ، اور بخارا مین ابو علی سینا کے تلامذہ موجود تھے، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا آخری زمانہ غزنین مین گذرا، ادھر اصفہان و ہمدان وغیرہ مین بھی بو علی سینا کے اثرات تھے، جہان اس نے وزارتین اور امارتین کی تھین، اور مختلف زمانون مین قیام کیا تھا،

ابو علی سینا کے مشہور تلامذہ مین جو لوگ ایسے ہین، جنسے خیام کی ملاقات ہو سکتی ہے، وہ حسب ذیل دو بزرگوار ہین،

۱۔ حکیم ابو منصور حسین بن طاہر بن زیلہ اصفہانی المتوفی ۴۴۰ھ یا ۴۵۰ھ[1] اگر پہلی تاریخ وفات صحیح ہو تو خیام کا اس سے استفادہ کیا، ملاقات بھی ناممکن ہے، البتہ اگر دوسری تاریخ وفات درست ہے تو اس نظریہ کی صحت کے لیے تاریخ مین گنجایش پیدا ہو سکتی ہے،

۲۔ بہمنیار آذربائجانی المتوفی ۴۵۸ھ،

---

[1] اس موقع کی عبارت تواریخ حکما مین مختلف ہے، تتمہ مین اُس کی وفات کا سال ۴۴۰ھ ہے، (یعنی ابو علی سینا کے بارہ برس بعد) اور درۃ الاخبار مین ابو علی سینا (المتوفی ۴۲۸ھ) کے بائیس برس بعد لکھا ہے (یعنی ۴۵۰ھ مین) (یہان پر درۃ الاخبار کے محشی سے ابو منصور کے بجائے بہمنیار کا نام غلطی سے لکھ گیا ہے، دیکھو کتاب مذکور ص ۱۷ حاشیہ ۲) اور شہرزوری مین ہے، ص ۴۲ "ابو علی سینا کے بائیس برس بعد ۴۴۰ھ مین" لیکن یہ دونون باتین یعنی

خیام کا معاصر ابو العباس لوکری اسی بہمنیار کا شاگرد تھا، اور شہرزوری نے خیام اور ابو العباس لوکری کو باہم "قرین" کہا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ وہ بھی ممکن ہو کہ بہمنیار سے مستفید ہوا ہو، خصوصًا جبکہ سنین پوری طرح اجازت دیتے ہین،

(بقیہ حاشیہ ص ۸۵) بائیس برس بعد، اور سنہ ۴۴۰ھ ایک ساتھ درست نہین ہوسکتین، غالبًا یہ سہو قلم ہے، بائیس برس اگر صحیح ہے تو سنہ ۴۵۰ھ ہونا چاہیے اور اگر بارہ برس صحیح ہے تو سنہ ۴۴۰ھ ہونا چاہیے، عبدالوہاب قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین (ص ۲۵۳) ابو منصور کی کتاب الکافی فی الموسیقی کے حوالہ سے اسکا نسب نامہ یون نقل کیا ہے" ابو منصور حسین بن محمد بن عمر بن زیلہ،

فضل و کمال

تمام تذکرے اس پر متفق ہین کہ فلسفہ وحکمت مین ابوعلی سینا کے بعد اسی کا درجہ تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان تِلو ابی علی فی اجزاء علوم	علوم حکمت کی مختلف قسمون مین ابوعلی کے
الحکمۃ........ واما	بعد وہی تھا...... لیکن فلسفہ
اجزاء الحکمۃ من الریاضیات	ریاضیات اور معقولات تو وہ اُن مین
والمعقولات فکان ابن بجدتھا	یگانہ تھا،

قفطی نے (جس کی عبارت میرے خیال مین بعینہ عماد کاتب کی نقل ہے، جو خیام سے بہت قریب العہد تھا) باوجود خیام سے بدظن ہونے کے بالآخر یہ لکھا ہے:-

امام خراسان وعلامۃ الزمان	پیشوائے خراسان اور علامۂ زمان....
.... وکان عدیم	.... علم نجوم اور
القرین فی علم النجوم والحکمۃ و	فلسفہ مین خیام کا کوئی ہمسر نہ تھا، ان علوم
یضرب المثل فی ھذہ الانواع لو	مین اسکی مثال دیجاتی ہے، کاش اگر وہ غلطی

رزق العصمۃ ، | سے محفوظ بھی رہ سکتا ،

شہرزوری مین ہے ،

اذا عُدَّ حکماء خراسان فھو	اور جب حکماے خراسان کا شمار کیا جاوے
ازخرھم بحرًا، وارفعھم قدرًا ،	تو خیام ان مین بحر زخار اور سب سے بلند مرتبہ
واطولھم فی الرّیاضیات باعًا ،	اور ریاضیات مین سب سے بڑا ، اور
وامدّھم فی القیاسات الحسابیۃ	حسابیات مین سب سے بڑھ کر ہی ،

انفاسًا[1] ، (ص ۲۶ نسخہ ندوہ)

فردوس التواریخ مین مولنا ابرقوہی (۸۰۸ھ) کہتے ہین ،

خیام وہو عمر بن ابراہیم خیام × × × در اکثر علوم ، خاصہ در علم نجوم سرآمدۂ زمان خود بود "

(المظفریہ ص ۳۳۵)

مشہور شاعر وحکیم و فلسفی خاقانی شروانی المتوفی ۵۹۵ھ اپنے حکیم و مہندس و فلسفی و ریاضی دان چچا کافی الدین عمر بن عثمان کی تعریف مین اسکو علم و فضل مین عمر خیام کا مثیل قرار دیتا ہے[2].

زان عقل بدو گفتہ کہ اے عمرِ عثمان ،

ہم عُمَر خیامی و ہم عمر خطاب رض

اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام کی وفات کے پچاس ساٹھ برس بعد تک اس کے فضل و کمال کی شہرت زندہ ، اور ضرب المثل کی حیثیت رکھتی تھی ،

[1] تعجب ہے کہ نزہۃ الارواح (تاریخ الحکما) شہرزوری کے یہ فقرے زوکوودسکی کے اقتباس مین نہین ہین [2] کلیات خاقانی، مطبوعہ نولکشور ،

خیام کی یہ کیسی بدبختی ہے کہ وہ مشرق مین تمام علومِ حکمت مین سے سب سے زیادہ نجوم کا ماہر مانا گیا، اور مغرب مین وہ صرف ایک بادہ پرست شاعر ہو کر رہگیا، حالانکہ یہ دونون چیزین اس کے اصلی مرتبہ سے فروتر ہین، انتہا یہ ہے کہ عروضی سمرقندی جو اس کو اپنا استاد بھی کہتا ہے، وہ اس کو اپنی کتاب چہار مقالہ مین تین جگہ یاد کرتا ہے، اور ہر جگہ اسی منجم کی حیثیت سے، حالانکہ وہ خود لکھتا ہے، کہ امام عمر خیام کو علم نجوم سے ذرا بھی عقیدت نہ تھی، اور وہ اس کو بالکل لغو فن سمجھتا تھا، چنانچہ کہتا ہے:

"اگرچہ حکم حجۃ الحق عمر بدیدم، اما ندیدم او را در احکامِ نجوم ہیچ اعتقادے" (چہار مقالہ ص ۶۳ گب)

مگر اس کے باوجود اس نے اس کے منجمانہ ہی کمالات کی دو تین مثالین لکھی ہین کہ ۵۰۸ھ کے جاڑون مین سلطان (محمد بن ملک شاہ) نے عمر خیام کو کہلا بھیجا کہ ہمارے شکار کے لیے ایسا دن مقرر کرو کہ دو تین روز برف و باران نہ ہو، خیام نے دیکھ بھال کر ایسا دن مقرر کیا، اور خود ساعت دیکھکر سلطان کو سوار کیا، ابھی وہ سوار ہی ہوا تھا، کہ زور سے آواز ہوئی، اور ابر چھا گیا، برف و باران کا سامان نظر آیا، لوگ ہنسنے لگے، خیام نے بادشاہ سے کہا، حضور مطمئن رہین، مطلع ابھی صاف ہوا جاتا ہے، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور چار پانچ روز تک مطلق ابر و باد نہ ہوا، (چہار مقالہ، ص ۶۳، گب)

خیام کے احکامِ نجومی کی ایسی شہرت تھی، کہ لوگ اس کی مثالین دیتے تھے، سلطان محمد بن ملک شاہ جس وقت سیف الدولہ صدقہ امیر عرب (عراق) سے ۵۰۱ھ مین لڑنے کیلئے[1]

---

[1] واقعۂ جنگ کی تفصیل اور سیف الدولہ امیر صدقہ کے حالات کیلئے دیکھو ابن اثیر جلد عاشر حوادث ۵۰۱ھ

جانا چاہتا تھا، درباری منجم اس وقت کو حصول مقصد کے لیے مناسب نہین سمجھتے تھے اور اس لیے ساعت کی تعیین کی ہمت نہین کرتے تھے، لیکن ایک بنے ہوئے جاہل غزنوی منجم نے ساعت مقرر کی، سلطان اُس وقت گیا اور کامیاب ہوا اور وہ غزنوی منجم انعام و اکرام سے مالامال کیا گیا، ساتھ ہی درباری نجومیون پر بادشاہ نہایت غضبناک ہوا کہ وہ اسقدر ایک معمولی سا مسئلہ حل نہ کرسکے، سب نے مل کر عرض کی کہ اس غزنوی نے اصول نجوم کے تمامتر برخلاف ساعت مقرر کی، اگر سلطان کو یقین نہ آئے تو

"بنویسند بخراسان فرستند تا خواجہ امام عمر خیامی چہ گوید"[1]

طب مین بھی اس کا پایہ بلند تھا،

"در طب دستے عظیم داشتے واین حکایت آن بود ... ... آن کردے"[2]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ ملک شاہ کے دربار کا وہ طبیب بھی تھا، چنانچہ ملک شاہ کا لڑکا سنجر جو ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا اُس کو بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، اس کا علاج اس نے کیا تھا، گو خود حکیم خیام کو اس کے بچنے کی امید نہ تھی، مگر وہ اچھا ہو گیا[3]، اور جیا، اور سب بھائیون سے زیادہ حکومت کی،

معلوم ہوتا ہے کہ خیام کا ابتدائی تعلق امراء و سلاطین سے اسی طب کے ذریعہ سے ہوا ہے، کیونکہ وہ اپنی ابتدائی تصنیف "جبر و مقابلہ" کے دیباچہ مین اس پر افسوس کرتا ہے، کہ "ذلیل بدنی اغراض کے علاوہ لوگ علم و فن کے قدر دان نہین[4]" ان "بدنی اغراض" سے علم طب کے

---

[1] چہار مقالہ صفحہ ۶۵ گب، [2] درۃ الاخبار، لاہور صفحہ ۹ [3] بیہقی و شہرزوری، [4] مقدمہ جبر و مقابلہ خیام صفحہ ۲ پیرس،

سوا اور کیا مراد ہوسکتا ہے،

عقلیات کے علاوہ علوم نقلی مین بھی اس کا پایہ بلند تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان عالماً باللغۃ والفقہ والتواریخ وہ لغت، فقہ اور تاریخ کا عالم تھا،

قرأت ایک ایسا علم ہے، جس سے خاص ہی خاص لوگون کو دلچسپی ہوسکتی ہے، اور یہ قیاس مین بھی نہین آسکتا کہ ایک خشک ریاضی دان اور فلسفی کو اس سے کیا تعلق ہوسکتا ہے، تاہم وہ اس مین بھی ید طولیٰ رکھتا تھا،

خواجہ نظام الملک کا بھتیجا عبد الرزاق ایک ملا صفت فقیہ تھا، گو وزارت پانے کے بعد کہتے ہین، کہ "تر دامن" رہتا تھا، مگر بہرحال اسکی مجلس علمائے نقل و روایت سے آراستہ رہتی تھی، شہاب الاسلام اس کا لقب تھا، ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک وہ سلطان سنجر سلجوقی کا وزیر رہا، اور ۵۱۵ھ مین مرا،[1] اسکی مجلس مین ایک دن کسی آیت کے اختلاف قرأت کی بحث چھڑی ہوئی تھی، وہ اور امام القرا ابوالحسن غزال[2] دونون گفتگو کر رہے تھے، اتنے مین حکیم خیام آپڑا، دونون نے کہا کہ واقف کار آگیا، "علی الخبیر سقطنا" مسئلہ اسکے سامنے پیش ہوا، خیام نے قاریون کے اختلافات کو اور ہر ایک کی علت کو بیان کیا، اور قرأت شواذ یعنی قرآن پاک

---

[1] عبد الرزاق کا مختصر حال زبدۃ النصرہ للبنداری ص ۲۴۴ مصر، ابن اثیر حوادث ۵۱۵ھ ج ۱۰ ص ۱۹۴ نیز ضمیمہ سیاست نامہ موسیو شیفر ص ۴۷ مین بحوالہ حبیب السیر مذکور ہے،

[2] ابوالحسن (علی بن احمد بن محمد) غزال نیشاپوری کا مختصر حال اس کے معاصر عبد الغافر نے سیاق مین لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبار (جلدہ ۵ صفحہ ۱۰۴) مین حرف بحرف نقل کیا ہے، یہ اپنے وقت کا مشہور نحوی اور قاری تھا، زہد و تصوف مین بھی ممتاز تھا، امرا کے دربارون مین کم جاتا تھا، نحو و قرأت مین اس کی مفید تصنیفات ہین، شعبان [illegible]

کی آیتون کی غیر معروف قرائتین اور اُن کی علتین ذکر کین، اور پھر اُن تمام مختلف پہلوؤن مین سے ایک کو ترجیح دی، قاری ابوالحسن غزال اس کی ان قاریانہ تحقیقات کو سنکر دنگ رہگئے اور فرمایا "خدا علما مین تمھارے جیسا اور پیدا کرے، مجھے قاریون کی نسبت بھی یہ گمان نہ تھا کہ ان مین سے کوئی اتنے معلومات رکھتا ہوگا چہ جائیکہ حکما سے یہ امید رکھنا"[1]

تفسیر اس کے دائرہ کی چیز نہ تھی، مگر شہرزوری نے قاضی عبدالرشید بن نصر کے حوالہ سے لکھا ہے، کہ مرو کے حمام مین اتفاقاً ایک دفعہ خیام سے اس کی ملاقات ہوئی، تو اس نے اس سے معوذتین (سورۂ ناس اور سورۂ فلق) کا مطلب پوچھا، اور سورۂ ناس مین بعض الفاظ کی تکرار کی وجہ دریافت کی، اس نے وہین اپنے معلومات کا دریا بہانا شروع کر دیا، قاضی صاحب کا بیان ہے کہ اس نے اس تفصیل سے ان سورتون کی تفسیر بیان کی کہ اس کی وہ تقریر اگر قلم بند کرلیجاتی تو ایک کتاب ہوجاتی، اس کے بعد کہتا ہے،

مع انہ لم یمتط غاربہ فما	حالانکہ یہ فن وہ ہے کہ خیام اسکی پشت پر سوار
ظنک بعلم قد اتعب نفسہ	نہین ہوا، تو اس علم کی نسبت قیاس کرو
فیہ[2]، (شہرزوری ص ۲۶)	جسکی طلب وتکمیل مین اُس نے اپنی جان کو

یونانی زبان کا جاننا بے ثبوت ہے،

اردو کے ایک لائق مصنف[3] نے اخبار العلما (اخبار الحکما) قفطی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ خیام یونانی زبان جانتا تھا، یہ صریح غلط فہمی ہے،

[1] بیہقی وشہرزوری [2] تعجب ہے کہ زوکودسکی کے اقتباس مین یہ واقعہ بھی متروک ہے، شاید اس کا نسخہ ناقص ہوگا، [3] نظام الملک طوسی ص ۹۸، نامی پریس کانپور،

قفطی کی عبارت یہ ہے، "یُعَلِّمُ علمَ یونان" (وہ یونان کا علم سکھاتا تھا) اور اگر یعلّمُ کو مزید کے بجاے مجرد یعنی یَعلَمُ پڑھو تو معنی یہ ہونگے، کہ "خیام یونان کا علم جانتا ہے" بہر حال "علمِ یونان" سے مقصود یونان کا فلسفہ ہے، نہ کہ "یونان کی زبان"

ریاضیاتِ ہند سے واقفیت گو کسی تذکرہ نگار نے نہین لکھا، مگر اس کے جبر و مقابلہ کے ایک فقرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو ہندی ریاضیات سے بھی واقفیت تھی، وہ کہتا ہے کہ "اہل ہند کو چند ایسے طریقے معمولی استقرار سے معلوم ہوئے ہین، جنسے مربع اور مکعب کا ضلع آسانی سے نکال لیتے ہین"، پھر کہتا ہے کہ مین نے ان طریقون کی صحت پر ایک کتاب لکھی ہے[1]،

ادب و انشاء آخری چیز اس کی ادب و شاعری ہے، اس کے تمام رسائل عربی مین ہین اس وقت تک متاخرین کی طرح فلسفی مصنفین نے چیستان نویسی کو اپنا کمال نہین سمجھا تھا، اسلئے اس کی نثر مین ایک حد تک زور ہے، رسالہ جبر و مقابلہ کے دیباچہ سے بھی اس کے زورِ انشا کا اظہار ہوتا ہے،

اس کے عربی ادب کے ذوق کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ ابو الحسن بیہقی اپنے باپ کے ساتھ سنہ ۵۰۶ھ (یا سنہ ۵۰۵ھ) مین اس کے پاس گیا تھا، تو اس سے امتحاناً ریاضیات کے چند سوالون کے بعد حماسہ کے ایک شعر کا مطلب دریافت کیا تھا، صحیح جواب سنکر اس نے کہا[2] ع

شِنشِنۃٌ اَعرِفُھا من اَخزَم

یہ ایک قسم کی عربی کی ضرب المثل ہے، جسکا مطلب یہ ہے کہ باپ ہی کے فضل و

---

[1] رسالہ جبر و مقابلۂ خیام مطبوعہ پیرس ص۹ [2] بیہقی و شہرزوری، و فردوس التواریخ،

کمال کو جان کر بیٹے کی لیاقت ظاہر ہے، الولد سرّ لابیہ۔

شاعری | عربی و فارسی دونون زبانون مین شاعری کرتا تھا، اسکی فارسی کا کیا کہنا، مگر اس کی عربی شاعری کی زبان اس کے رتبہ سے فروتر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایرانی کو عربی کپڑے پہنا کر عرب بنانے کی کوشش کیگئی ہے،

عماد اصفہانی نے اپنی خریدۃ القصر مین ادیب و شاعر ہی ہونے کی حیثیت سے اس کو جگہ دی ہے، اس کتاب مین عماد نے ان ادیبون اور شاعرون کے تذکرے لکھے ہین جو ۵۰۰ھ کے بعد سے ۵۹۵ھ تک مرے ہین، انھین مین ایک خیام ہے، چنانچہ عماد نے جیسا کہ قفطی مین ہے، اسکی نسبت لکھا ہے، "ولہ شعر طائر" یعنی اس کے اشعار کو پرواز حاصل تھا،

حافظہ | اُس کا حافظہ ایسا قوی تھا کہ اس نے اصفہان مین ایک دفعہ ایک کتاب سات دفعہ بغور پڑھی تھی، اور یاد کرلی، اور نیشاپور آکر لکھوا دی، اور جب اصل سے مقابلہ کیا گیا تو کچھ بڑا فرق نہ نکلا[1]،

---

[1] شہرزوری صہ ۲۶ وبیہقی،

خیّام ابوطاہر کی تربیت میں

خیّام نے تحصیل کمال کے بعد، درس و تدریس کے بجاے، غالباً تحریر و تصنیف کا کام اپنے لیے پسند کیا، اُس کا دماغ زیادہ تر ریاضیات کے لیے موزون تھا، اور ریاضیات مین بھی مساحت، جبر و مقابلہ، اور اقلیدس کیطرف اُس کا میلان تھا، چنانچہ اس نے ان مین سے ہر بحث پر ایک مختصر رسالہ لکھا ہے، جسمین اس فن کے مشکلات کو حل کیا اور مسائل کی نئی نئی صورتین نکالین، اور ان کو ثابت کیا ہے،

اس کی کتاب جبر و مقابلہ میری تحقیق مین اس کی ابتدائی تصنیفات مین ہے، اس مین اس نے جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اپنی ایک کتاب "البرھان علی استخراج اضلاع المربعات والمکعبات" کا حوالہ دیا ہے (ص ۹ پیرس) اس سے معلوم ہوا کہ رسالہ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے اس نے اپنا یہ رسالہ لکھا تھا، جس کی نسبت وہ دعوی کرتا ہے کہ اس مین ایسے قواعد دریافت کئے گئے ہین، جو ہنوز دریافت نہین ہوئے تھے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اس کتاب کی کوئی قدر نہین ہوئی، یہی سبب ہے کہ وہ اپنی دوسری تالیف جبر و مقابلہ کے دیباچہ مین زمانہ کی ناقدردانی اور کس مپرسی کی شکایت کرتا ہے، اور لکھتا ہے کہ

نجوم وطب کے علاوہ کسی عقلی علم وفن کی قدر اس زمانہ مین نہین،

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین لکھتا ہے،

ولم اتمکّن من التجرد لتحصیل ھذا الخبر والمواظبۃ علی الفکر فیہ لاعتراض ماکان یعوقنی عنہ من صروف الزمان، فانا قد منینا بانقراض اھل العلم الّا عصابۃ قلیلی العدد کثیری المحن فھمھم افتراض اعتراض غفلات الزمان لیتفرغوا فی اثنائھا الی تحقیق وایقان علم، واکثر المتشبھین بالحکماء فی زماننا ھذا یلبسون الحق بالباطل، ولا یتجاوزون حدّ التدلیس والترائی بالمعرفۃ ولا ینفقون القدر الذی یعرفون من العلوم الّا فی

اور مین اس فن کی تحقیق اور اس مین مسلسل غور وفکر کا وقت ایک مدت تک اس لیے نہ پاسکا، کہ زمانہ کی گردشین مجھے اس سے روکے تھین، اور اہل علم کے مٹ جانے کی مصیبت مین ہم مبتلا تھے، کچھ تھوڑے اہل علم جو باقی ہین، وہ زیادہ تکلیف مین گرفتار ہین اس لیے زمانہ کی غفلتون کے سبب سے وہ تحقیق کا وقت نہین نکال سکے، اور آجکل حکماء کے جو نقال لوگ موجود ہین، وہ حق کو باطل کیساتھ ملا دیتے ہین، اور فریب اور علم کی نمایش کی حد سے آگے نہین بڑھے ہین اور جس قدر اُن کو معلوم بھی ہے، اس کی بھی مانگ نہین ہے، لیکن چند بدنی پست اغراض کے لیے،

(اعراض نفیسہ (ص ۲۴۲))

اس سے عیان ہے، کہ یہ کتاب اُس عہد کے درمیان لکھی گئی، جب وہ ہنوز کوئی اپنا مربی و سرپرست نہ پاسکا تھا، اور سلجوقیون نے علومِ عقلیہ کے واقفکارون کی سرپرستی نہین شروع کی تھی، کیا یہ الفاظ اُس قلم سے نکل سکتے تھے جو وصایا اور سرگذشت کی داستان کے مطابق ہندسہ وہیئت کی طلب و تعلیم سے پہلے ہی بارہ سو اشرفی کا سالانہ وظیفہ، نظام الملک کی طرف سے نیشاپور مین پاتا ہو،

جن بدنی اغراض کے علوم کی طرف اُس نے اشارہ کیا ہے کہ اُن کی کچھ قدر ہے، وہ علم طب اور نجوم ہین، سلاطین بیماری و صحت کے لیے طبیب، اور صلح و جنگ اور آمد و رفت کی تاریخ سعید کی تعیین کے لیے منجم اپنے دربارون مین رکھتے تھے۔

اس کے بعد وہ کسی قاضی القضاۃ ابوطاہر کا ذکر کرتا ہے،

ولما منّ اللہ تعالیٰ علیّ بالانقطاع الیٰ	اور جب خدا نے مجھپر مہربانی فرماکر مجھکو اپنے
جناب سیدنا الاجل الاوحد	بزرگ و یکتا قاضی القضاۃ امام ابوطاہر (خدا
قاضی القضاۃ الامام السید ابی	ان کی بلندی کو قائم رکھے اور ان کے حاسدون
طاھر ادام اللہ علاءہ وکبت	اور دشمنون کو نگونسار کرے) کے پاس ہمہ
حسدتہ واعداءہ بعد الیاس	وقت رہنے کا موقع عنایت کیا، جبکہ انکے مانند
من مشاھدۃ کامل مثلہ فی کل	کسی ایسے کے جو ہر علمی و عملی فضیلت مین
فضیلۃ علمیۃ ونظریۃ وجمع	کامل، اور علوم مین ماہر، اور اعمال مین بہتر
بین انفاذ فی العلوم وتثبت	اور اپنے ابنائے جنس مین سے ہر ایک کی

في الأعمال وطلب التخير لكل واجد	خیر خواہی مین مستعد ہو پانے سے مایوسی ہو چکی
من ذي جنسه، فانشرح بمشاهدته	تھی، تو انکی ملاقات سے میرا دل کھل گیا، اور
صدري وارتفع بمصاحبته	انکی صحبت سے میری شہرت بلند ہوگئی اور
ذكري، وعظم بالاقتباس من أنواره	انکے نور سے استفادہ کرنے سے میری حیثیت
أمري، واشتدّ بآلائه ونعمه	بڑھ گئی، اور انکے احسانات و انعامات سے
أزري، فلم أجد بدًّا من أن أنحو	میری پیٹھ مضبوط ہوگئی، تو پھر مجھے اسکی
نحو تلافي ما فوتنيه ريب الزمان	تلافی سے جس سے حوادث زمانہ نے ابتک
من تلخيص ما أتحققه من لباب	محروم رکھا تھا یعنی مسائل حکمت کی تحقیق، اب
المعاني الحكمية تقرّبًا الى مجلسه	کوئی چارہ نہین رہا، یہ اس لیے تاکہ اسکے ذریعہ
الرفيع، (ص ۳)	ان کی بلند مجلس کی قربت حاصل ہو،

کیا یہ عبارت الپ ارسلان و ملک شاہ و نظام الملک کے وظیفہ خوار کے قلم سے نکل سکتی ہے؟ اور ابو طاہر نام کسی گمنام کا نام ان سلاطین اور نامور وزرا سے سلجوق کی جگہ جگہ پا سکتا تھا، اس سے ظاہر ہے کہ اسکی یہ کتاب سلجوقی دربار مین آنے سے پہلے کی تصنیف ہے، اور وہ اس وقت ابو طاہر نام کسی قاضی القضاۃ کی تربیت مین تھا،

ابو طاہر کون ہین؟ ان خوش قسمت قاضی القضاۃ ابو طاہر کی تلاش و جستجو مین ہم نے تاریخ و رجال کی تمام متداول کتابین چھان ڈالین، مگر اس عہد مین ایسا ابو طاہر جو ۴۴۰ھ (خیام کے سال پیدائش) اور ۴۶۷ھ (سلجوقی رصد خانہ مین آنے) کے درمیان نمایان ہو، اور علم و فضل کیساتھ

انعام واکرام اور عطا و بخشش کی بھی اہلیت رکھتا ہو، نہین ملا، وفیات ابن خلکان، فوات الوفیات ابن شاکر کتبی، انساب سمعانی معجم الادبار یاقوت، طبقات الشافعیۃ سبکی طبقات الحنفیہ ابن قطلوبغا تاریخ زبدۃ النصر، راحۃ الصدور، تاریخ ابن اثیر سب کچھ دیکھا، اور پڑھا، مگر مقصود کا پتہ نہ لگا، مگر اتفاق سے ابن اثیر کے ایک گوشہ مین ایک ممتاز سمرقندی ابو طاہر کا پتہ چلتا ہے، اور سبکی مین بھی وہ نام ملتا ہے اور وہ دولتمند، صاحب جاہ، اور صاحب علم بھی نظر آتے ہین، اور اُن کا تعلق ایلک خانی شمس الملک خاقان سمرقند و بخارا کے دربار سے بھی معلوم ہوتا ہے، اور بعد کو سلجوقی سلاطین سے بھی اُن کے تعلقات قائم ہوتے ہین،

اس نشان کے بعد یقین سا ہوتا ہے، کہ خیام کا یہ خوش قسمت ممدوح یہی ابو طاہر ہوگا خیام کی مذکورۂ بالا عبارت سے عیان ہے کہ اس وقت تک وہ سلاطین کے درباروں تک نہین پہنچا تھا، انھین قاضی ابو طاہر کے ذریعہ اس کا نام چمکا، اور اسکی شہرت کا آغاز ہوا، یہ خیال میرے اس نظریہ کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے، کہ ۴۶۷ھ یعنی رصدخانۂ ملک شاہی کے تعلق سے پہلے وہ ترکستان مین تھا، اور وہین سے اس کی شہرت کا آفتاب طلوع ہوا، اور اسی مغالطہ کے سبب سے غالبًا بعضون نے اس کو ترکستان کے شہرون سے نسبت دی ہے، اور بلخ وغیرہ کا باشندہ بتایا ہے، بہرحال ترکستان مین وہ پہلے ابو طاہر سے روشناس ہوا، اور شاید ابو طاہر ہی کے ذریعہ سے شمس الملک خاقان بخارا تک پہنچا، اور یہی وہ زمانہ ہے، جب شمس الملک اپنی قدرشناسی سے خیام کو اپنے تخت پر بٹھاتا تھا، جیسا کہ آگے آئے گا،

ابو طاہر کے نام سے اس عہد مین ابو طاہر خاتونی (ملک شاہ سلجوقی کی بیگم ترکان خاتون

کا کارپرداز) اور ابو طاہر قسمی المتوفی (۵۱۶ھ) وزیر سلطان سنجر کے نام ملتے ہین، مگر ان مین سے کوئی قاضی القضاۃ کی حیثیت نہین رکھتا تھا، علاوہ ازین پہلے نام کی نسبت یہ ہے کہ جب خیام خود ملک شاہ کے دربار سے وابستہ تھا، تو ترکان خاتون کے ایک کارپرداز کو یہ عزت کیون دیتا، اور آخری نام بہت متاخر ہے، دوسرے وہ سلطان سنجر کا وزیر تھا، اور معلوم ہی سنجر سے خیام کو لطف نہ تھا، اور یہ ابو طاہر قسمی چند ماہ سے زیادہ وزیر بھی نہ رہا، اور سب سے بڑھکر یہ کہ یہ اواخر کا زمانہ خیام کے انحطاطِ قویٰ، عدمِ جوش، اور لاادریت کا تھا، جو رسالہ جبر کے جذبات کے سراسر خلاف ہے، جسمین قدم قدم پر اس کے جوشِ شباب، شوقِ تحقیق، اور نوجوانی کی امنگون کا نظارہ نمایان ہوتا ہے[1]، اور پھر یہ دونون ابو طاہر ایسے لائق و فائق و قدردان بھی نہ تھے کہ ایسی اہم کتاب اُن کی ایسی بلند علمی تعریفون کے ساتھ اُن کی طرف منسوب کیجا سکی، اس لئے لازمًا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیام کی یہ کتاب سلجوقی سلاطین و وزرار کے تعلق سے پہلے کی ہے،

ابو طاہر ساری سمرقندی | ظنِ غالب ہی کہ قاضی القضاۃ ابو طاہر سے خیام کی مراد امام ابو طاہر ساری سمرقندی شافعی سے ہے، یہ اصل مین مازندران کے ایک مقام ساریہ (دیکھو انساب سمعانی) کے رہنے والے تھے، مگر ولادت اصفہان مین ہوئی، اور پرورش، نشو و نما، تعلیم و تربیت سمرقند

[1] جرمن مستشرق روزن نے اپنے دیباچۂ رباعیات خیام مطبوعۂ برلن صفحہ ۲۶ مین یہ فرض کیا ہے کہ خیام نے یہ کتاب ملک شاہ کی وفات اور زیج کی بربادی (؟) کے بعد لکھی ہی "گویا رسالہ جبر و مقابلہ خود در اوراہین اوقات پژمردگی تالیف کردہ" لیکن یہ فرض بہت سے مشکلات کا باعث ہے، جن مین سے سب سے اہم یہ ہے کہ اس وقت یہ قاضی ابو طاہر کون ہو سکتا ہے جس کے نام سلطان سلجوقی اور وزراے عہد کی موجودگی و تعلقات کے باوجود ایسی اہم کتاب موسوم کی جا سکی، اس لیے یہ کتاب اس پژمردگی کے عہد مین نہین لکھی گئی ہے جو خاتمۂ عمر مین ہوتی ہے، بلکہ اس پژمردگی کی حالت مین لکھی گئی ہی جو اوائلِ عمر مین کسی مناسب ماحول کی تلاش مین پیش آتی ہی،

مین پائی تھی، اور وہان کے رئیس شافعیہ ہوگئے تھے، فقہ وحدیث کے عالم تھے، (سبکی) اور دولتمند بھی تھے، (ابن اثیر) عبدالرحمٰن بن احمد نام تھا، تاریخ ولادت ۴۳۰ھ کے بعد اور وفات کا سال ۴۸۴ھ ہے، سبکی مین ہے،

عبد الرحمٰن بن احمد بن علك	عبدالرحمٰن بن احمد بن علک ابوطاہر ساری
ابوطاهر الساری احد الائمة	امامون مین سے ایک اصفہان مین
وُلد باصفهان بعد ثلاثين	۴۳۰ھ کے بعد پیدا ہوے، اور سمرقند
واربع مايةٍ وحُمل الى سمرقند	لیجائے گئے، وہین تعلیم پائی،..
تفقه بها...... (شیوخ کے نام	....
ہین) توفى سنة اربع وثمانين	...... ۴۸۴ھ مین بغداد
واربعمائة ببغداد، (طبقات الشافعیہ ج ۳ ص ۲۲۱)	مین وفات پائی،

صاحب علم ہونے کے ساتھ، یہ سمرقند کے بڑے صاحب ثروت لوگون مین تھے، سمرقند مین شمس الملک کے تخت پر اب احمد خان لہ تھا، اس کے چال چلن سے اہل ملک خوش نہ تھے چنانچہ ۴۸۲ھ مین یہی ابوطاہر سمرقند سے تجارت اور حج کا بہانہ کرکے نکلے، اور ملک شاہ کے پاس آکر اہل ملک کی طرف سے فریاد خواہ ہوئے، اور اس کو سمرقند کے لینے پر آمادہ کیا، ابن اثیر مین ہے،

وحضر الفقيه ابوطاهر بن علك	فقیہ ابوطاہر بن علک شافعی شکایت

لہ ان سلاطین کا تذکرہ آگے آتا ہے،

الشافعی عند السلطان شاکیاً وکان	لے کر آئے، اور وہ احمد خان سے ڈرتے
یخاف من احمد خان لکثرۃ مالہ.....	تھے کہ اُن کی دولت بہت تھی،...
فاجتمع بالسلطان وشکیٰ الیہ و	... تو سلطان سے ملے اور اس کو ملک
اطمعہ فی البلاد، (ج ۱۰ ص ۱۳۲ ۴۸۲ھ)	(ترکستان) کی فتح کی لالچ دی،

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے، کہ ترکستان میں قاضی موصوف کی عزت کیا تھی، سلجوقی ملوک و سلاطین وامراء و وزراء میں اُن کا یہ پایہ تھا کہ جب ۴۸۴ھ میں انھوں نے وفات پائی، تو تمام امراء و وزراء پیادہ جنازہ کے ساتھ تھے، اور نظام الملک گو اپنے ضعف کی وجہ سے سوار تھا، مگر غم کی شدت سے اس پر گریہ طاری تھا، ابن اثیر میں ہے،

وفیہا (۴۸۴ھ) فی شوال توفی	اور اس سال (۴۸۴ھ) شوال میں ابوطاہر
ابوطاہر عبدالرحمان بن محمد	عبدالرحمن بن محمد بن علک فقیہ شافعی نے
ابن علک الفقیہ الشافعی وھو	انتقال کیا، وہ شافعی علماء کے سرداروں
من رؤساء الفقہاء الشافعیۃ	میں تھے، یہ وہی ہیں جنکا ذکر سمرقند کی
وھو الذی تقدم ذکرہ فی فتح	فتح کے سلسلہ میں آیا ہے، تمام ارکان سلطنت
سمرقند، ومشی ارباب الدولۃ	اُن کے جنازہ میں پیادہ چلے، صرف
السلطانیۃ کلھم فی جنازتہ	نظام الملک اپنے بڑھاپے کے عذر کے سبب
الا نظام الملک فانہ اعتذر	سے سوار تھا، وہ اُن کی وفات پر بہت
بعلو السن واکثر البکاء علیہ،	رویا،
(ج ۱۰ ص ۱۳۵)	

اس جاہ و عزت اور علم و دولت کا آدمی بے شک اس کا مستحق ہو سکتا تھا کہ خیام اسکو اپنا ممدوح بنائے، اور اسکی تربیت اور صحبت مین کچھ دن گذارے، اور اپنی دوسری کتاب اسکو نذر کر سکے، ابو طاہر کی ولادت سنہ ۴۳۱ھ کے بعد ہی ہوئی تھی، جس کے معنی یہ ہین کہ وہ خیام کے ہم عمر بھی تھے، خیام جیسے نقاد نے اُن کے علم و فضل اور اخلاق کی جو تعریف کی ہے، اس سے انکی عظمت کا حال معلوم ہوتا ہے، یہ غالبًا ترکستان مین ایلک خانی سلطنت کے قاضی القضاۃ تھے یا خیام نے اعزازی طور سے قاضی القضاۃ کہدیا ہے،

اگر میری یہ تلاش صحیح ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ پہلی تصنیف کی ناکامی کے بعد اس نے اپنی دوسری تصنیف کے لیے ابو طاہر سمرقندی کا دامن پکڑا، اور موصوف نے اسکی پوری قدردانی کی، اور انھین نے اس کو شمس الملک خاقان ترکستان تک پہنچایا، اور اس کی آیندہ ترقی کا راستہ صاف کیا، اس لحاظ سے امام ابو طاہر کا خیام پر بہت بڑا احسان ہے، اور وہ سب کچھ جو نظام الملک کی عنایات کیطرف منسوب ہے، قاضی ابو طاہر کی جانب منسوب ہو جائیگا،

خیام ترکستان کے ایلک خانی دربار مین

خیام کی طلب علم سے فراغت کا سال میرے قیاس مین ۴۶۶ھ کے قریب تھا، اور اس وقت گو سلجوقی حکومت کا آفتاب نصف النہار کو پہنچ چکا تھا، مگر علوم دینیہ کے سوا علوم عقلی کی پرسش اس کے دربار مین ہنوز نہ تھی، اس لیے عمر خیام جیسے فلسفی کے لیے غزنی و بخارا ہی کی سلطنتیں قدردان ہو سکتی تھین، جہان اس سے چالیس پچاس برس پہلے بھی ابو علی سینا، ابن مسکویہ اور ابو ریحان بیرونی وغیرہ نے اپنے فضل و کمال کی مسندین بچھائی تھین،

اوپر یہ اشارہ گذر چکا ہے کہ خیام اپنے جوہر کے خریدار کی تلاش مین غالباً ترکستان آیا اور قاضی ابو طاہر سمرقندی سے روشناس ہوا، جنھون نے اسکی قدردانی کی، اور اس نے اُنکے نام سے بعض کتابین لکھین، قاضی ابو طاہر کو ترکستان کی حکومت مین جو اثر و رسوخ تھا اس کے ذریعہ خیام کو شمس الملک خاقان بخارا کے دربار مین پہنچنے مین وقت نہ ہوئی ہوگی، چنانچہ بخارا مین جہان اس وقت ایلک[۱] خانی خاندان کا فرمانروا خاقان شمس الملک حکمران تھا، پہنچا، خاقان نے اس کے علم و فضل کی یہ قدردانی کی کہ وہ اُس کو اپنے ساتھ

[۱] ان کے دوسرے نام خاقانیہ، ملوک خانیہ، اور آل افراسیاب بھی ہین،

تخت پر بٹھاتا تھا بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان .... والخاقان شمس	اور خاقان شمس الملوک بخارا مین
الملوك بنجاری یعظمه غایة	اُس کی بڑی تعظیم کرتا تھا، اور
التعظیم ویجلس الامام عمر	عمر خیام کو تخت پر اپنے ساتھ
معه علی سریرہ،	بٹھاتا تھا،

نزہۃ الارواح شہرزوری کے فارسی ترجمہ[1] مین ہے،

"وخاقان شمس الملوک در بخارا غایت تعظیم او بجامی آورد و بر تخت در پہلوے خود
می نشاند" (قلمی دارالمصنفین)

اس خاقان کا نام بیہقی، اور شہرزوری دونون نے شمس الملوک لکھا ہے، مگر صحیح نام شمس الملک ہے، کہ سیاسی تاریخون مین یہی مذکور ہے، یہ اُن ایلک خانی خواقین مین تھا جنکا دائرۂ حکومت کاشغر سے بخارا تک یعنی پورے ترکستان پر حاوی تھا، انھین نے سامانیون سے بخارا چھین لیا تھا، ان سے ایک طرف غزنوی اور دوسری طرف سلجوقی برسر صلح و جنگ رہتے تھے، انھین کے حملون کو روکنے کے لیے سلطان محمود غزنوی ۳۹۶ھ مین ہندوستان سے ترکستان کی جانب بھاگا تھا، اور آخر سلطان محمود نے ان سے رشتۂ ازدواج قائم کر کے صلح کر لی تھی، پھر ملک شاہ سلجوقی نے بھی ان سے رشتہ قائم کیا، ملک شاہ کی سب سے

[1] اس کتاب کا ایک ناقص الطرفین نسخہ دارالمصنفین کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسمین خیام اور اس کے معاصرین کے تراجم موجود ہین،

چہیتی اور قابو یافتہ بیوی ترکان خاتون اسی خاندان کی تھی،

افسوس ہے کہ اس خاندان کی کوئی پوری تاریخ نہین ملتی[1] اُن کی صرف ایک تاریخ ترکستان شرف الزمان مجد الدین محمد بن عدنان سُرخکتی نے لکھی تھی، مگر وہ ناپید ہے، یہ مجد الدین اس نورالدین عوفی کا ماموں ہے جس کی لباب الالباب (تذکرہ) اور جوامع الحکایات (الموجود سنہ ۶۳۰ھ) تالیف ہے، ابن اثیر اور ابن خلدون کو سامنے رکھکر شروع سے شمس الملک تک اس خاندان کے سلاطین کی حسب ذیل فہرست بڑی مشکلون سے تیار کی ہے، یہ پیش نظر رہے کہ ان سلاطین کے دو دو ہرے نام ہوتے تھے، ایک ترکی اور دوسرا اسلامی نام بعض دفعہ خاندان کے مختلف افراد ایک ہی ساتھ مختلف ملکون پر حکمرانی کرتے تھے، اس خاندان کا آغاز تاریخوں مین بغراخان اول سے سنہ ۳۸۰ھ مین ہوتا ہے، اور شمس الملک نوین نمبر پر آتا ہے،

۱- شہاب الدولہ بغراخان ہارون بن قراخان سلیمان، سنہ ۳۸۰ھ - سنہ ۳۸۳ھ

۲- شمس الدولہ ایلک خان نصر بن علی (معاصر سلطان محمود) سنہ ۳۸۳ھ - سنہ ۴۰۳ھ

۳- طغان خان بن علی، سنہ ۴۰۳ھ - سنہ ۴۰۸ھ

۴- شرف الدولہ ابو المظفر ارسلان خان بن علی، سنہ ۴۰۸ھ - سنہ ۴۰۹ھ

۵- قدرخان یوسف بن بغراخان ہارون، سنہ ۴۰۹ھ - سنہ ۴۲۳ھ

۶- بغراخان ثانی بن قدرخان، سنہ ۴۲۳ھ - سنہ ۴۳۹ھ

[1] ابن اثیر، ابن خلدون اور دوسرے مورخین نے اُن کے منتشر واقعات غزنویہ اور سلجوقیہ کے تعلق سے لکھے ہین، ابن خلدون نے ان کی تاریخ مین مستقل کتاب لکھنی چاہی تھی (ابن خلدون ج ۴ صفحہ ۳۹۵ مصر) مگر غالباً اسکو مہلت نہ ملسکی، بہرحال اس خاندان کے حالات کیلئے دیکھو (ابن اثیر ج ۹ صفحہ ۲۱۲ و ج ۱۰ صفحہ ۵۲ و صفحہ ۱۱۳ طبع بریل) سنہ ۵۲ حواشی چہار مقالہ صفحہ ۱۴۲ گب،

۷۔ ابراہیم بن قدر خان — ۴۳۹ھ

۸۔ عماد الدولہ ابو المظفر طفغاج خان ابراہیم بن نصر ایلک، ۴۳۹ھ سے ۴۶۰ھ

۹۔ شمس الملک تکین نصر بن طفغاج خان ابراہیم، ۴۶۰ھ ۔ ۴۷۲ھ

۱۰۔ خضر خان بن طفغاج خان ابراہیم، ۴۷۲ھ سے ۴۷۷ھ

۱۱۔ احمد خان بن خضر خان — ۴۷۷ھ سے ۴۸۸ھ

اس خاندان کا زمانہ ۳۰۰ھ سے ۶۰۹ھ تک ہی کبھی یہ خود مختار رہا، اور کبھی غزنویہ کبھی سلجوقیہ اور کبھی قراخطائیہ اور کبھی خوارزمشاہیہ کا باج گذار، بلاساغون اور کاشغر اس کا مستقر تھا، بعد کو بخارا اُس نے سامانیہ سے ۳۸۳ھ میں چھینا، پھر نکل گیا، اور آخر ۳۸۹ھ میں پھر اس کو فتح کر کے ماوراء النہر میں سامانیہ کی حکومت ختم کر دی، اُن کی حکومت ماوراء النہر کا پایہ تخت سمرقند تھا، اور بخارا اس کے ماتحت، ۴۶۰ھ میں طفغاج خان سریر آرا تھا، شمس الملک تکین اس کا بیٹا تھا، وہ اپنے باپ کی زندگی ہی میں عملاً فرمانروا تھا، (ابن اثیر ص ۲۱۲ ج ۹ یرل) ۴۶۰ھ میں طفغاج خان مرگیا، اور شمس الملک تخت نشین ہوا، ۴۷۲ھ میں شمس الملک نے وفات پائی اور اس کا بھائی خضر خان اُسکا جانشین ہوا، شمس الملک نے الپ ارسلان سلجوقی کی لڑکی سے شادی کی تھی، اور خود اپنی چچازاد بہن ترکان خاتون کی شادی ملک شاہ سے کی (ابن اثیر حوادث ۳۸۳ھ و ۴۰۸ھ و ۴۳۵ھ و ۴۶۵ھ و ۴۸۰ھ)

شمس الملک ایک علم دوست بادشاہ تھا، چنانچہ عوفی نے جوامع الحکایات میں

---

[1] ابن اثیر ج ۹، ص ۷۰، حوادث ۳۸۳ھ۔

خصوصیت کیساتھ اسکی اس صفت کو ظاہر کیا ہے، اور یہ معلوم ہو چکا ہی، کہ اس خاندان کا تنہا مورخ مجد الدین سرخکتی، عوفی کا ماموں تھا، اور اس کی کتاب عوفی کے پیش نظر تھی، اس لیے اسکی شہادت نہایت قابل وثوق ہے، عوفی کہتا ہے،

"آوردہ اند کہ طمغاج[۱] خان بزرگ را پسر بود کہ او را شمس الملک گفتندے، و او در کمال علم و عدل بودہ است، و ولایت ماوراء النہر در تصرف او بود، وقتے عزم کرد کہ زمستان بہ بخارا آید، و تا موسم بہار آنجا مقام کند،، (خاتمہ فصل مآثر ملوک بادشاہان نسخہ خطیہ دار المصنفین)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الملک خود بھی صاحب علم تھا، اور اس لیے وہ خیام جیسے باکمال کا قدردان بھی ہو سکتا تھا، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہی کہ خاقان بخارا میں بھی اکر رہا کرتا تھا، جہاں اس نے خیام سے ملاقات کی تھی، اور اس کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا، شمس الملک کا وہ عہد جب وہ خاقان ترکستان ہونے کی حیثیت سے خیام کی قدردانی کرتا ہوگا، اور بخارا میں تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا ہوگا ۴۶۰ھ سے ۴۶۶ھ تک ہی ہو سکتا ہی کہ ۴۶۷ھ میں تو خیام ملک شاہی رصدخانہ سے متعلق ہو کر سلجوقیوں کے دربار میں منتقل ہو گیا تھا،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمس الملک اور ملک شاہ میں سسرالی تعلقات قائم تھے، اور ایک دوسرے کی ملاقات بھی تھی، اس بنا پر بہ آسانی قیاس میں آسکتا ہے کہ ملک شاہ کے دربار تک پہنچنے میں خیام کو شمس الملک کے تعارف کی وساطت حاصل ہو سکتی تھی،

---

[۱] طمغاج اور طمغاج نام کی دونوں شکلیں ملتی ہیں، ابن اثیر میں شمس الملک کے باپ کا نام طمغاج لکھا ہی لیکن عوفی کی جوامع الحکایات کے پیش نظر نسخہ میں طمغاج ہی عوفی کی دوسری کتاب لباب الالباب میں اسی خاندان کے ایک دوسرے بادشاہ کا جو بہت بعد میں ہوا ہی، طمغاج نام آیا ہے،

خیام ملکشاہ سلجوقی کے دربار مین

اس وقت سلجوقی خاندان کا سلطان اعظم ملکشاہ سلجوقی فرمانروا تھا جسکی سلطنت کا دائرہ کاشغر سے لیکر قسطنطنیہ کی دیوار تک پہنچتا تھا، اور اسکا وزیر نظام الملک طوسی تھا جسکی شہرت تفصیل و بیان سے مستغنی ہی، ملکشاہ سنہ ۴۴۷ھ مین پیدا ہوا سنہ ۴۶۵ھ مین ۱۹ برس کی عمر مین تخت نشین ہوا، اور سنہ ۴۸۵ھ مین وفات پائی، ملکشاہ اور نظام الملک نے جہان اور بڑے بڑے کام کئے انھین مین سی ایک رصد خانہ کی تعمیر بھی ہے اسی تعلق سے دوسرے علمائے ہیئت کیساتھ عمر خیام بھی بلوایا گیا، اور رصد خانہ کا کام شروع ہوا، اور زیچ ملک شاہی لکھی گئی، اس رصد خانہ کا کام گو بہت دنون تک جاری رہا، چنانچہ سلطان محمد بن ملک شاہ کے حملۂ اصفہان (سنہ [illegible]) تک تو اس کا پتہ چلتا ہے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عمر خیام اس رصد خانہ کے کامون سے قطع تعلق کر چکا تھا، کیونکہ پھر اس کا ذکر اس رصد خانہ کے تعلق سے نہین ملتا،

الغرض ملک شاہ سلجوقی کے دربار مین پہنچکر اس کے مرغ شہرت نے پر پرواز حاصل کیا، دربار شاہی مین اُسکا تعلق طبیب پھر منجم کی حیثیت سے نظر آتا ہے، بلکہ بہت جلد وہ سلطانی ندیم کی صورت مین نظر آنے لگتا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

وکان ملکشاہ ینزلہ منزلۃ الندماء — اور ملکشاہ اُسکو ندیمون کے مرتبہ مین رکھتا تھا،

بیہقی نے اپنے باپ کے واسطہ سے عمر خیام کی زبانی ایک قصہ بھی ملکشاہ کی بزم کی صحبت کا نقل کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ملکشاہ کی بزم کی صحبتون مین بے تکلفانہ شریک ہوتا تھا، عمر خیام بیان کرتا ہے، کہ ایک دفعہ مین بادشاہ کے پاس بیٹھا تھا کہ امیرزادون مین سے کوئی کمسن بچہ نہایت متانت اور سنجیدگی کے ساتھ آیا اور اس سلیقہ سے ایک کام انجام دیا، کہ ہم کو تعجب ہوا، سلطان نے کہا تعجب نہ کرو، کہ مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے ساتھ دانہ چگنے لگتا ہے لیکن اپنے دڑبے کو نہین پہچانتا، اسی طرح کبوتر کا بچہ دانہ، مان کے منھ سے سیکھ کر چگتا ہے لیکن چھوڑ دو تو مکہ سے بغداد اڑ کر آجائے گا، خیام نے کہا کہ مین سلطان کی اس دانش سے بہت متعجب ہوا، اور دل مین کہا کہ "کلّ کبیرٍ مُلهَم" ہر بڑے آدمی کو الہام ہوتا ہے۔[1]

بیہقی سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ملکشاہ کا خانگی طبیب بھی تھا، چنانچہ ملکشاہ کے بیٹے شہزادہ سنجر کو جو ۴۷۱ھ مین پیدا ہوا تھا، بچپن مین چیچک نکل آئی تھی، تو اسکا علاج حکیم خیام ہی سے متعلق تھا، ملک شاہ نے ۴۸۵ھ مین وفات پائی، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ ۴۶۷ھ سے لے کر ۴۸۵ھ تک یعنی انیس ۱۹ برس تک خیام اس کے دربار مین رہا، اس عہد مین اسکا سب سے بڑا کام رصد خانہ ملکشاہی کی تعمیر و قیام اور اسمین فلکیاتی تحقیق، اور زیج ملکشاہی اور رسالہ کون وتکلیف وغیرہ بعض رسالون کی تصنیف ہے، رسالہ کون وتکلیف کی تصنیف کا زمانہ ۴۷۳ھ ہے، جیسا کہ اس رسالہ کے شروع مین لکھا ہے،

[1] زبدۃ النصرۃ، بنداری، ص ۲۳۴،
[2] بیہقی و شہرزوری،

خیام ملکشاہی رصدخانہ میں

رصدخانۂ ملکشاہی کے ذکر سے پہلے مختصراً ان واقعات کو بیان کرنا چاہئے جو اِس رصدخانہ کی بنا کے اسباب اور محرکات تھے،

یہ سب کو معلوم ہے کہ روز و سال کی تعیین کے لیے اللہ تعالیٰ نے سورج اور چاند کو پیدا کیا ہے، آفتاب کے روزانہ کے طلوع و غروب سے بڑھ کر کوئی واضح اور مقررہ نظام دن اور رات کے معیار کے لیے نہین ہوسکتا، اس لیے بالاتفاق تمام قومون نے اسی کو روز و شب کی تعیین کی علامت مقرر کیا ہے، بلکہ اسی کا نام روز و شب ہے، اسی طرح مہینہ کی تعیین کے لیے چاند سے زیادہ واضح کوئی چیز نہین ہوسکتی ہی، جو تیس انتیس دن مین نکلتا اور پھر ڈوبتا ہے، اس لیے اکثر مشرقی قومون نے جنکا مطلع عموماً صاف رہتا ہے اسی چاند کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، البتہ وہ قومین جن کے مطلع اکثر ابرآلود رہتے ہین، اور جو پہلی کے چاند کے دیکھنے سے عموماً عاجز ہین انھون نے اپنے لیے سورج کو مہینہ کا معیار مقرر کیا، اور اسی طرح ہر قوم نے اپنے اپنے معیار کے مطابق، چاند یا سورج کے ۱۲ مہینون کے مجموعہ کا نام سال رکھا، اور اسی سے دو قسم کے سال کی بنیاد پڑی جنمین سے ایک کو شمسی یعنی آفتابی سال، اور دوسرے کو قمری یعنی چاند کا سال کہا گیا،

واقعات کی تدوین کے لیے تو خواہ شمسی سال کو اپنا معیار بنائے یا قمری کو یکساں بات ہے، لیکن وقت یہ پیش آئی کہ زمین کے حوادث زیادہ تر سورج سے متأثر ہین، اور خصوصاً زراعت کا مدار تمامتر سورج پر ہے، سورج ہی کے اوقات سے اسکی کاشت، فصل اور موسم، اور اسکی پیداوار ربیع و خریف کا کام انجام پاتا ہے، اور اسی معیار سے ملک اور سلطنت کی آمدنی خزانہ مین آتی، اور جمع ہوتی ہے، اس بنا پر وہ قومین بھی جو قمری سال کا اعتبار کرتی تھین، اُن کو شمسی سال کو بھی ماننے پر مجبور ہونا پڑا،

اس طرح قومون مین تین تاریخون کا رواج ہوا،

۱- قمری ماہ اور قمری سال دونون کو ماننے والی، جیسے عرب،

۲- مہینہ بھی شمسی اور سال بھی شمسی ماننے والی، جیسے یونانی و رومی،

۳- مہینہ قمری مگر سال شمسی تسلیم کرنے والے، جیسے قدیم یہود و نصاری، و قبط و ایران و ہند

پہلا طریقۂ حساب تو بالکل سادہ ہے، اس مین کسی کی بیشی کی ضرورت نہین، پیغمبر اسلام علیہ السّلام نے جس وقت اس کو اختیار کیا اوسی وقت اعلان کر دیا تھا "ہم اَن پڑھ لوگ ہین، حساب کتاب نہین جانتے، مہینہ تیس [30] کا اور کبھی انتیس [29] کا ہوتا ہے" دوسرے طریقۂ حساب مین یہ وقت ہے کہ قمری مہینون کے حساب سے بارہ [12] مہینون کے تقریباً ۳۵۴ دن ہوتے تھے، اور شمسی سال کے ۳۶۵ دن اور ۶ گھنٹے، گویا ہر سال ان دونون تاریخون مین تقریباً ۱۱ دن چھ [6] گھنٹون کا فرق ہوتا تھا، جو تین سالون مین جا کر ایک مہینہ ہو جاتا ہے، چنانچہ قمری مہینون اور شمسی سال کے ماننے والون نے یہ کیا ہے کہ ہر تیسرے سال ایک قمری مہینہ بڑھا کر سال

کو شمسی کے مطابق بنا لیتے ہین، دوسرے طریقۂ حساب مین یہ اشکال تھا کہ شمسی سال ۳۶۵ دن چھ گھنٹون کا ہوتا تھا، قبطی ۳۶۵ دن لیکر ۶ گھنٹون کو چھوڑ دیتے تھے، رومی یہ کرتے تھے کہ سال کے مختلف التعداد مہینون مین ۳۶۵ دن کھپا دیتے تھے، باقی چھ گھنٹے جنکا چار سال مین ۲۴ گھنٹے ملکر ایک دن ہوجاتا تھا اس کو چوتھے سال بڑھا لیتے تھے،

اہل فارس یہ ۳۶۵ دن اس طرح شمار کرتے تھے کہ وہ ہر مہینہ ۳۰ دن کا لیتے تھے جس سے ۳۶۰ دن ہوتے تھے، باقی پانچ دن سال کے آخر مین بڑھا لیتے تھے، (ان دنون کو خمسہ مسترقہ یا دزدیدہ کہتے تھے،) با این ہمہ گھنٹے چھوٹ جاتے تھے، یہ گھنٹے چار برسون مین ایک دن اور ایک سو بیس سال مین ایک ماہ بنجاتا تھا، ہر ایک سو بیس سال کے بعد اس ایک ماہ کا اضافہ (کبس) کر دیتے تھے، اس طرح اُن کا نوروز تقریبًا یکسان قائم رہتا تھا، اور اسی نوروز سے جو زراعت کی تیاری کے زمانہ مین ہوتا تھا، خراج کے مالی سال کا آغاز ہوتا تھا،

عربون کی جب حکومت قائم ہوئی، تو انھون نے اپنے قمری سال سے اپنا کاروبار شروع کیا، مگر مشکل یہ پڑی کہ عراق و شام کے ذمی کاشتکارون سے جو رقم مالگذاری وصول ہوتی تھی، وہ مجبورًا شمسی سال سے ہوتی تھی، کہ قمری سال سے جب زراعت ہی تیار نہ ہوتی تو وصولی کیونکر ہوتی، لیکن اخراجات و وظائف تمام قمری مہینون سے جاری تھے، ساتھ ہی شمسی سال کا نوروز بھی اپنے موسم سے ہٹتا جاتا تھا، یہ نوروز کا ہٹنا اس لیے اہم تھا کہ اسی دن سے مالی حساب کا سال بدلتا تھا، اور تحصیل وصول شروع ہوتی تھی، مگر غالبًا دولتِ عباسیہ سے پہلے سال آمدنی اور سالِ مصارف کے اس اختلاف کا نقصان عربون کو محسوس نہ ہوا کیونکہ حضرت عمرؓ سے لیکر

بنی امیہ کے اواخرِ عہد تک کوئی زمانہ ایسا نہین گذرا کہ نئے ممالک کے فتوحات خزانہ مین
ہر سال داخل نہ ہوتے ہون، اس لیے آمد و صرف کا فرق اُن کے خزانہ کو کبھی محسوس ہی نہین
ہوا، چنانچہ شمسی سال مین چھ گھنٹہ سالانہ کا جو فرق پڑتا ہے، اور جو چالیس سال مین دس دن
اور ایک سو بیس سال مین ۳۰ دن ہو کر ایک ماہ ہوتا تھا، اور جس کو اہلِ فارس نوروز کی تاریخ
کو متعین رکھنے کے لیے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کا لوند لگا کر بڑھا دیتے تھے، ہشام بن
عبد الملک کے زمانہ مین جب خالد بن عبد اللہ القسری عراق کا گورنر تھا، وہ لوند کا مہینہ آیا تو
اس نے اہلِ فارس کو اسکی اجازت نہ دی، کہ یہ وہی نسئ ہے جس کی قرآن مین ممانعت آئی
ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آغازِ خراج کے روز (نوروز) مین ہر چار برس مین ایک دن، اور
ایکسو بیس برس مین ایک ماہ کا فرق پڑنے لگا،

دوسری دقت جو اس سے زیادہ نمایان تھی یہ تھی کہ مالیہ کی وصولی شمسی حساب سے
ہو کر قمری ہجری سال کی مطابقت سے درج ہوتی تھی، اور اوپر گذر چکا ہے کہ قمری اور
شمسی سالون مین ہر سال گیارہ دن چھ گھنٹون کا فرق پڑتا تھا، یہ فرق تین برسون مین
۳۳ روز بنجاتا تھا، اور اس حساب سے ۳۲ برسون مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا
اب جب کوئی سلطنت کسی قمری سنہ مین قائم ہوئی، تو اس قمری سالِ قیام کے حساب سے
شمسی سالِ حساب کے مطابق کسی نہ کسی طرح ۳۲ سال تک (گو آخر مین مہینہ ہی دس ہی روز
کی ہو) گو نہ مطابقت باقی رہتی تھی، اور کہا جاسکتا تھا کہ مالیہ سال بسال خزانہ مین جمع ہو گیا،
مگر تینتیسوین سال بالکل ہی مطابقت نہین رہتی تھی، بلکہ سالِ آمد (شمسی سال) اور

سالِ خرچ (قمری سال) مین پورے ایک سال کا فرق پڑجاتا تھا، اور اس طرح دفتری سال حساب ۳۲ سال کے بعد ایک سال پیچھے ہوجاتا تھا،

کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے زمانہ مین مجوس نے برمکی وزیرون کے سامنے اس صورتِ واقعہ کو پیش کیا تھا، مگر انھون نے اس کو مذہبی مداخلت سمجھکر گریز کیا، بہرحال اسکی طرف سب سے پہلے ساتوین عباسی خلیفہ مامون الرشید نے توجہ کی، اسکی صورت یہ تھی کہ مالی سالِ آمد کا آغاز فارسی نوروز سے، اور مصارف کے سال کا آغاز یکم محرم سے ہوتا تھا، مامون الرشید نے جس کے دربار مین علمائے ہیئت کا مجمع رہتا تھا سنہ ۲۰۹ھ مین یہ دونون سال برابر کر دیئے، پھر رفتہ رفتہ کمی بیشی ہوتے ہوتے سنہ ۲۴۳ھ مین پورے ایک سال کا فرق پیدا ہوگیا، اور حساب مین یون درج ہونے لگا، کہ سنہ ۲۴۲ھ مین سنہ ۲۴۱ھ کا مالیہ وصول ہوا، اور سنہ ۲۴۳ھ مین سنہ ۲۴۲ھ کا، یہ زمانہ خلیفہ متوکل علی اللہ کا تھا، علی بن یحیی اس کے دربار کا منجم تھا، ایک دن جب خلیفہ اپنے منجم کے ہمراہ اس کے زیر انتظام باغ کی سیر کر رہا تھا، تو اس نے دیکھا کہ زراعت تیار ہے مگر ابھی تک نوروز نہین آیا، اس نے منجم سے اس کا سبب دریافت کیا، اس نے بتایا کہ شاہانِ فارس اسکے لیے یہ کرتے تھے کہ ایک سو بیس سال مین ایک مہینہ بڑھا دیتے تھے، اس سے یہ ہوتا تھا کہ نوروز موسمِ ربیع سے ہٹتا نہ تھا، متوکل نے حکم دیا کہ تاریخ مین علی بن یحیی منجم کی تجویز کے مطابق اصلاح کیجائے، چنانچہ دوسری اصلاحون کے علاوہ یہ کیا گیا کہ شمسی و قمری سالون کی مطابقت کے لیے دفاتر کے حسابات سے ایک قمری سال سنہ ۲۴۲ھ نکال دیا گیا، یا یون کہیے کہ دوسرے سال مین ضم کر دیا گیا، اس اصلاح سے کاشتکارون کو اور خود مالیات کو بڑی الجھن سے نجات ملی

بتیس برس کے بعد ۲۷۴ھ مین پھر وہی صورت حال پیش آئی، یہ زمانہ خلیفہ معتمد علی اللہ کا تھا، اس کے زمانہ کے مالی عہدہ دارون نے ابتداءً ادھر توجہ نہ کی، اور دو سال یون ہی گذر گئے، ۲۷۶ھ مین ابوالحسن علی کاتب قزوین مین مالیات کا عہدہ دار تھا، اس نے اپنے افسرون کے سامنے جب مالیات کے کاغذات پیش کئے تو اُن پر یہ لکھا تھا "۲۷۶ھ کا مالیہ جو ۲۷۸ھ مین وصول ہوا اس لیے ۲۷۶ھ حذف کردیا گیا" انھون نے اس کا سبب دریافت کیا تو صورت حال بتائی، اور عجیب تر یہ کہ اس نے قرآن پاک سے شمسی اور قمری مہینون کے توافق و تطابق کے جواز کی سند پیدا کی، قرآن پاک مین اصحاب کہف کے قصہ مین اُن کے خواب کی مدت تین سو بتاکر کہا گیا ہے کہ اور "نو زیادہ" اس طریقۂ ادا مین اس نے ثابت کیا کہ نکتہ یہ ہے کہ ۳۰۰ سال شمسی حساب کے ہین، اور یہ نو سال زائد قمری کے ہین، گویا ان کی مدت خواب جو شمسی حساب سے تین سو برس ہین وہ قمری حساب سے ۳۰۹ سال ہین، اس نے اپنی یہ رائے علماء کی خدمت مین پیش کی، اور خوش قسمتی سے کسی نے اُسکی مخالفت نہ کی،

اس کے بعد معتضد باللہ کا زمانہ آیا، اور قزوین کے افسر مال نے ابوالحسن علی کاتب قزوین کی تجویز (ایک سال کے حذف) کو وزیر مال کی خدمت مین پیش کیا، اور وہ خلافت سے منظور ہوکر ۲۷۹ھ مین نافذ ہوئی،

دوسری دقت جو خود شمسی سال کے کسور (¼ یوم) کو سالانہ حساب (۳۶۵ دن) مین شریک نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس سال مین ایک ماہ کے فرق کی تھی وہ بڑھتے بڑھتے معتضد باللہ (۲۸۰ھ) کے زمانہ مین دو ماہ ہوگئے، علی منجم کے بیٹے ابو احمد یحیٰی بن علی نے خلیفہ

کو ادھر متوجہ کیا، اور متوکل کے زمانہ میں اس کے باپ نے جو اصلاحی حساب پیش کیا تھا اسکی تفصیل کی۔ خلیفہ معتضد نے اس کو پسند کیا، اور ۲۸۲ھ میں ۱۱ صفر روز جمعہ کو جو نوروز یعنی مالیہ کا سال شروع ہونے والا تھا، اس کو دو مہینے آگے بڑھا کر ۱۳ ربیع الثانی ۲۸۲ھ سے شروع کیا، فارسی حساب سے یہ تاریخ ۱۱ حزیران تھی، ابو احمد یحییٰ نے یہ بھی قرار دیا کہ بجائے ۱۲۰ سال میں ایک ماہ کے اضافہ کے ہر سال جو چھ گھنٹے بچتے ہیں، اور جنکا چار سال میں ایک دن پورا ہو جاتا ہے اس ایک دن کو شمسی فارسی سال میں ہر چار سال کے بعد بڑھا دیا جائے، یہ گوردمی تقویم کی تقلید تھی مگر اس قاعدہ پر عمل کرنے سے فارسی شمسی سال کی خرابی ہمیشہ کے لیے دور ہوگئی، اس کی پیروی سے ہر سال ۱۱ حزیران ہی کو نوروز پڑنے لگا، اور اسکا نام نوروز معتضدی رکھا گیا، اور اس کے بعد ہمیشہ اسی تقویم (کیلنڈر) کی پیروی ہر جگہ جاری ہوگئی (آج بھی موجودہ یورپین تاریخ میں ہر چوتھے سال جو فروری میں ایک دن کا اضافہ ہوتا ہے، وہ اسی اصول کے مطابق ہے)

اس[۱] کے بعد اسلامی تاریخوں میں اس سلسلہ میں کسی نئے اقدام کی اطلاع نہیں ملتی، بجز اس کے کہ قمری اور شمسی سالوں کے عدم مطابقت کے حل کی یہی تدبیر زیر عمل رہی کہ ہر ۳۲ قمری سال کے بعد ایک قمری سال چھوڑ دیا جائے، اس کے بعد سلجوقی تاریخ شروع ہوتی ہے

---

[۱] حساب کا یہ طریقہ بیرونی کے آثار باقیہ صفحہ ۰ ایپزگ ۱۹۲۳ء سے معلوم ہوتا ہے، عبارت یہ ہے، ومن یعمل برای المعتضد باللہ فی السنۃ فقد اخذوا السنۃ الشمسیۃ التی ھی ۳۶۵ یوما وربع یوم بالتقریب وصیروا سنتھم ۳۶۵ یوما والحقوا الارباع فی کل اربع سنین یوما حین انجبرت وسموا تلک السنۃ کبیسۃ لا نکباس الارباع فیھا[۲] اوپر کے تمام معلومات کتاب الاوائل ابو ہلال عسکری قلمی (کتبخانہ ندوہ) و آثار باقیہ بیرونی ص۳۱ و صبح الاعشیٰ قلقشندی جلد۱۳ ص۵۴ تا ص۶۲ و خطط مصر مقریزی جلد دوم "ذکر تحویل السنۃ الخراجیۃ القبطیۃ الی السنۃ الہلالیۃ العربیۃ" سے ماخوذ ہیں،

میرا خیال یہ ہے کہ چونکہ ۴۲۹ھ مین سلجوقی حکومت کا آغاز ہوا، اس لیے ۴۳۰ھ سے باقاعدہ مالیہ کا حساب شروع ہوا ہوگا، اور اس طرح ۴۶۳ھ مین حکومت کے شمسی سال محاصل اور قمری سال حساب مین پورے ایک سال کا بل محسوس ہوا ہوگا، اس کے دو سال بعد ۴۶۵ھ مین ملکشاہ تخت پر بیٹھا، اور نظام الملک نے قلمدانِ وزارت سنبھالا، اور ہر قسم کے علمی و ملکی اصلاحات و تنظیمات کا دور شروع ہوا، اس سلسلہ مین اس حسابی دقت کی طرف بھی توجہ ہوئی ہوگی جو دو برس سے حکومت کے مالی حسابات مین پیش آرہی ہوگی،

اسلام مین شمسی سال یا قمری کبیسی سال اختیار کرنے کے موانع

شمسی سالون کے حساب کو باقاعدہ درست رکھنے کیلئے یا قمری سال کو شمسی بنانے کے لیے سال کے اندر یا چند سالون کے بعد چند روزون کا اضافہ ناگزیر تھا، مگر چونکہ قرآنِ پاک مین عرب جاہلیت کے اسی قسم کے طریقۂ حساب کے ابطال مین یہ آیت نازل ہوئی تھی کہ

اِنَّمَا النَّسِیۡٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الۡکُفۡرِ نسی کفر مین زیادتی ہے،

اس کے بعد ہے کہ کفارِ قریش اس طریقۂ حساب کے ذریعہ سے حلال مہینون کو حرام اور حرام مہینون کو حلال کر لیتے تھے، اور حج کے مہینہ کو جو قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، شمسی سال کی مطابقت سے بدلتے رہتے تھے، گو کہ نسئی کے معنی یہ تھے کہ قمری سال کو چند روز کے اضافہ سے شمسی بنا لیا جائے تاہم اس تہدید قرآنی کے ڈر سے مسلمان سلاطین شمسی سال مین بھی چند روز کے اضافہ سے جس کو عربی مین کبس اور ہندی مین لوند کہتے ہین، بچتے تھے، اور ایک سبب اور بھی تھا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے،

یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شمسی سال کے اختیار کرنے میں کتنی دقتیں ہیں، اور اس میں حساب کے کتنے رموز ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہیئت و حساب سے جاہل تو ان کو سمجھ بھی نہیں سکتے، اور اسلام ایک ایسا مذہب تھا جو جاہل سے جاہل اقوام تک اپنے کو پہنچانا اپنا فرض سمجھتا تھا، اس لیے اس نے اپنے عقیدہ اور عمل اور مذہب کی ہر چیز سادہ سے سادہ رکھی تھی، جو صرف خواص تک محدود نہ ہو، ان متعلقات مذہب میں سے ایک چیز تاریخ بھی تھی، جس کے مطابق رمضان اور حج کے مہینے آتے تھے، اور عیدیں ہوتی تھیں، اسلام سے پہلے جن مذاہب نے اپنا شمسی سال بنایا تھا ان میں ان تاریخوں کی تعیین تمام تر مذہبی عہدہ داروں کے قبضہ قدرت میں چلی گئی تھی، چنانچہ عہد جاہلیت میں بھی ہر سال یہ عہدہ دار آئندہ سال کے حج کے مہینہ کا اپنے حسب مرضی اعلان کرتے تھے، یہودیوں میں حاخام، عیسائیوں میں پوپ و پادری، اور ہندوؤں میں برہمن اس پر قابض تھے، اور یہ چیز اسلام کی عمومی روح کے خلاف تھی۔

اس کے برخلاف قمری مہینوں کے آغاز و انجام کو جاننا اور پہچاننا عامی سے عامی اور جاہل سے جاہل آدمی کے لیے آسان ہے، جب چاند سر شام ناخن کی طرح پتلا ہو کر مغرب کے افق سے نمودار ہوا ہر شخص نے سمجھ لیا کہ آج پہلا مہینہ ختم ہوا اور نیا مہینہ شروع ہوا، اسی لیے آنحضرت صلعم نے اعلان فرمایا تھا کہ

انا امۃ امیۃ لا نکتب ولا نحسب الشھر ھکذا و ھکذا،	ہم ان پڑھ لوگ ہیں جو حساب و کتاب نہیں جانتے، مہینہ ایسے اور ایسے ہوگا،
(بخاری، صوم)	

یہ کہکر آپ نے انگلیون سے قمری مہینہ کے تیس اور انتیس دنون کی طرف اشارہ کیا،
شمسی سال کی تفصیلات بالا کو پڑھ کر آنحضرت صلعم کے اس قول کی صداقت مین کسکو شک
ہوسکتا ہے کہ شمسی حساب کی دقتین بے حساب ہین،

ان موانع کا حل

بہرحال یہ فرمان نبوی بھی قمری کے بجائے شمسی سال کے اختیار کرنے مین
حائل تھا، اس بنا پر اسلامی سلطنتون مین مالی سال کی تنظیم مین بہت بڑی وقت تھی، جو
اب تک کسی طرح حل نہین ہوئی تھی، اور نہ مسلمان اس کو پسند کر سکتے تھے کہ کسی دوسری
قوم کی مذہبی تاریخ کو بعینہٖ قبول کرلین، غرض اسی مشکل کا حل سب سے پہلے ملک شاہ سلجوقی کے
عہد مین عمر خیام کے ہاتھون سے ہوا،
عمر خیام نے دوسری شمسی تاریخون مین اصلاح دے کر ایک نئے شمسی سال کا طریقہ
ایجاد کیا، اور ملک شاہ نے یہ کیا کہ مذہبی امور کے لیے قمری سال کو برقرار رکھکر صرف مالی
تنظیمات کے لیے عمر خیام کے درست کردہ شمسی سال کو اختیار کرلیا، اس طرح یہ دونون
مشکلین حل ہوگئین، اور اس کے بعد کی اکثر اسلامی سلطنتون نے اس سلجوقی "بدعت
حسنہ" کی پیروی کی،

رصد خانہ کی تعمیر

کسی صحیح شمسی تاریخ کے قائم کرنے کے لیے پہلے اس بات کی ضرورت ہو
کہ آفتاب کی حرکات کو صحیح طور سے ضبط و مشاہدہ کیا جائے، جب سے آفتاب کی ترصید شروع ہوئی
اس وقت سے لیکر آجکل کی نئی تحقیق کے عہد تک آفتاب کی حرکت کے ضبط مین کچھ نہ کچھ
بھول ضرور نکلا، اسلام مین سب سے پہلا رصد خانہ خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین

بغداد کے پاس رقہ مین تعمیر ہوا، اس کے بعد بھی متعدد رصد خانے قائم ہوئے جن کی تفصیل میرے بعض مضامین مین موجود ہے[1]، بہرحال رصد ملک شاہی سے پہلے اسلام مین حسب ذیل رصد خانے قائم ہو چکے تھے،

۱۔ رصد خانۂ مامونی تعمیر تقریباً ۲۱۵ھ ایک شماسیہ اور دوسرا دمشق مین،

۲۔ رصد ابو حنیفہ دینوری المتوفی ۲۸۱ھ تاریخ بنا ۲۳۵ھ در اصفہان،

۳۔ رصد محمد بن جابر بتانی المتوفی ۳۱۷ھ ایک رقہ اور دوسرا انطاکیہ مین، از سنہ ۲۶۴ تا سنہ ۳۰۶ھ

۴۔ رصد محمد بن محمد بوزجانی المتوفی ۳۸۸ھ

۵۔ رصد علی بن حسین بن اعلم المتوفی ۳۷۴ھ عضد الدولہ دیلمی کے عہد مین بغداد مین،

۶۔ رصد شرف الدولہ دیلمی المتوفی ۳۷۹ھ، بغداد،

۷۔ رصد حاکم بامر اللہ فاطمی المتوفی ۴۱۱ھ، مصر،

۸۔ رصد ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ۔ اصفہان،

اس کے بعد ملک شاہی رصد خانہ کا نمبر آتا ہے، یہ رصد خانہ ۴۶۷ھ مین دار السلطنۃ اصفہان مین ملک شاہ کے حکم اور نظام الملک کے اہتمام سے بنا، تاکہ آفتاب کی حرکت کی صحیح تحقیق کر کے صحیح شمسی سال کی تعیین کیجائے اور نوروز یعنی مالیہ کا آغاز سال مقرر کیا جائے،

خیام کے رفقائے کار

رصد خانہ کی تعمیر و تحقیق مین وقت کے جن علمائے ہیئت نے شرکت

---

[1] مین نے الندوہ کے ماہ مارچ اور ماہ مئی سنہ ۱۹۰۹ء مین اسلامی رصد خانون پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے، جس سے زیادہ مکمل مضمون اس باب مین اب تک میری نظر سے نہین گذرا،

کی تھی محمد تھانوی المو جود ۱۱۵۸ھ نے کشاف اصطلاحات الفنون مین لکھا ہے، کہ انکی تعداد آٹھ تھی، مگر نام نہین گنائے ہین، ابن اثیر نے کامل مین عمر خیام، مظفر اسفزاری، اور میمون بن نجیب واسطی کے نام لیکر وغیرہم لکھدیا ہے، علامہ قطب الدین شیرازی نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین عمر خیام کے ساتھ ابو العباس لوکری کا نام لے کر وغیرہما کر دیا ہے، بہرحال ان دونون حوالو سے یہ چار نام معلوم ہوتے ہین، اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے علاوہ بھی کچھ اور علمائے ہیئت شریک تھے، شہرزوری مین محمد بن احمد معموری بیہقی کا نام رصدخانۂ اصفہان مین قیام کے اثنا مین باطنیہ کی شورش مین قتل ہوجانے کے تعلق سے آتا ہے، اور چھٹے شخص ابو الفتح عبد الرحمان خازن کا نام شہرزوری مین سلطان سنجر کے نام سے زیچ سنجری لکھنے اور اسمین اپنے مشاہدات رصدی کی تدوین کے تعلق سے آیا ہے، اس طرح چھ نامون کی سند قدیم ہاتھ آتی ہے، نظام الملک کے مصنف نے تقویم ابو الضیا نام کسی ترکی تقویم کے حوالہ سے دو نام اور لکھے ہین، ابو الفتح ابن کوشک جو اس عہد کا مشہور حکیم تھا، اور دوسرا نام محمد خازن لکھا جسکا تواریخ حکما مین کوئی ذکر نہین، معلوم نہین ان دو نامون کی سند کیا ہے؟ مگر بہرحال یہ آٹھ نام ہوجاتے ہین،

رصدخانہ کا آغاز

رصدخانہ کا کام ۴۶۷ھ سے شروع ہوا، اور تاریخ ملک شاہی کا آغاز دس رمضان ۴۷۱ھ سے کیا گیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم وبیش پانچ برس مین رصدخانہ کی تحقیقات و مشاہدات کا کام شروع ہوچکا تھا،

۴۶۷ھ کے واقعات مین ابن اثیر مین ہے،

"اور اسی سال (۴۶۷ھ) سلطان ملک شاہ کے لیے رصدخانہ بنایا گیا، اور اسمین اعیان منجمین کی جماعت اکٹھا ہوئی، ان مین عمرؔ بن ابراہیم خیام، ابوالمظفرؔ اسفزاری، اور میموؔن بن نجیب واسطی، اور ان کے علاوہ دوسرے علماے ہیئت تھے، اس رصدخانہ پر بہت کچھ رقم صرف کیگئی، اور یہ رصدخانہ ۴۸۵ھ مین سلطان کی وفات تک کام کرتا رہا، اُس کے مرنے کے بعد وہ بند ہوگیا"

بعینہٖ یہی عبارت تاریخ ابوالفدا مین ہے، (ج ۲ ص ۱۹۲ مطبع حسینیہ مصر) زکریا قزوینی نے آثار البلاد و اخبار العباد (۶۷۴ھ) مین رصدخانہ کے تعلق سے صرف عمر خیام کا نام لیا ہے نیشاپور کے ذکر مین کہتا ہے :-

"اس شہر کی طرف عمر خیام کو نسبت ہے، یہ حکیم تھا جس کو حکمت کی تمام شاخون سے واقفیت تھی، خصوصاً ریاضی، یہ ملک شاہ سلجوقی کے عہد مین تھا، سلطان نے خیام کو بہت بڑی رقم اس غرض سے حوالہ کی تھی کہ اُس سے رصد کے آلات خریدے، اور رصدخانہ بنائے، سلطان مر گیا، اور رصدخانہ مکمل نہین ہوا"

ابن اثیر کا یہ کہنا کہ سلطان ملکشاہ کی وفات کے بعد رصدخانہ معطل ہوگیا، مشتبہ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ۵۰۰ھ مین سلطان محمد بن ملک شاہ نے جب اصفہان کے باطینون پر حملہ کیا تھا، تو اُس موقع پر رصدخانہ کے تعلق سے محمد بن احمد معموری بیہقی مہتمم رصدخانہ کے اتفاقی قتل کا ذکر ملتا ہے[۱]، اسی طرح ابوالفتح عبدالرحمان خازن کے ذکر مین اسکی زیج معزی سنجری

[۱] شہرزوری و تتمۃ الاخبار ص ۱۱۹ لاہور،

کا نام آتا ہے، کہ اُس نے یہ زیچ سلطان معز الدین سنجر بن ملک شاہ المتوفی ۵۵۲ھ کیلئے تیار کی تھی، اور اُسمین عطارد کے رجوع کا حال "مشاہدۂ وامتحان" سے لکھا تھا[1]، اس سے بھی بعد تک رصدخانہ کے کاروبار کے جاری رہنے کا پتہ چلتا ہے،

اسی طرح زکریا قزوینی کا یہ بیان کہ ملکشاہ کے زمانہ تک رصدخانہ مکمل نہین ہوا، صحیح نہین ہے، کہ رصدخانہ کی تاریخ بنا ۴۶۷ھ اور سلطان کی تاریخ وفات ۴۸۵ھ ہے، انیس (19) برس کی کافی مدت مین عدمِ تکمیل کے کوئی معنی نہین ہین؟ علاوہ ازین اس رصدخانہ کے مشاہدات و تحقیقات کے نتائج کا زیچ ملک شاہی و سنجری مین مدوّن ہونا خود اس کا ثبوت ہے کہ رصدخانہ چند برسون مین مکمل ہوکر کام کے لائق ہوچکا تھا، اور دہم رمضان ۴۷۱ھ سے تاریخ جلالی ملک شاہی کی بنیاد ڈالی جاچکی تھی، اور نوروز کی تعیین ہوچکی تھی،

حرکت شمسی کی تحقیقات آفتاب کی حرکت کی تعیین کی کوشش، علم ہیئت کے آغاز سے قائم ہے، رصدخانون نے اس باب مین شروع سے تحقیقاتِ جدیدہ تک جتنی منزلین طے کین، انکی فہرست[2] یہ ہے،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
قدیم مصری	۳۶۵	۰	۰	۰
اُلتیمون	۳۶۵	۶	۱۸	۵۷

[1] تاریخ الحکماء شہرزوری ذکر ابوالفتح خازن و درۃ الاخبار ص ۱۱۹ لاہور،

[2] اسلامی تحقیقات کے لیے شرح چغمینی اور اس کے حواشی برجندی آخر کتاب، اور بقیہ کے لیے کرنل فاندیک امریکانی کی اصول علم ہیئت ص ۲۱، بیروت، دیکھو،

نام راصد	دن	گھنٹہ	منٹ	سکنڈ
کلپوس	۳۶۵	۶	۰	۰
بطلیموس	۳۶۵	۵	۵۵	۱۲
اہلِ ہند	۳۶۵	۵	۵۰	۳۰
محمد بن جابر بتانی	۳۶۵	۵	۴۶	۲۴
محی الدین مغربی	۳۶۵	۵	۴۸	۰
رصدِ ملکشاہی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
رصدِ نصیر طوسی	۳۶۵	۵	۴۹	۰
کوپرنیکس (سنہ ۱۵۴۳)	۳۶۵	۵	۴۹	۶
کیپلر	۳۶۵	۵	۴۸	۵۷٫۶
لاکائل	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹
آجکل جو مانا جاتا ہی	۳۶۵	۵	۴۸	۴۹٫۷

اوپر کے نقشہ پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوگا، کہ جس طرح گھنٹون کی صحیح تعیین سب سے اوّل بطلیموس نے کی، اسی طرح منٹون کی تعیین رصدخانۂ ملک شاہی سے شروع ہوئی، موجودہ تحقیق اور خیام یا ملک شاہی رصدخانہ کی تحقیق کہ ان دونون مین چند سکنڈون کا فرق ہے، بیرونی نے آثارِ باقیہ مین تصریح کی ہے کہ یہ اختلاف اس وجہ سے نہین ہی کہ ہم تحقیق سے عاجز ہین بلکہ آلاتِ رصد کے چھوٹے ہونے کی وجہ سے ہے، کہ ان چھوٹے آلات سے آفتاب

کے دائرۂ عظمیٰ کی پوری پیمائش نہیں ہو سکتی[1]،

تاریخِ جلالی یا ملکشاہی

اب آفتاب کی صحیح حرکت، اور سال کے دنوں کی صحیح مدت معلوم ہو جانے کے بعد، خیام نے تاریخِ فارسی کے مشکلات کے حل کی طرف توجہ کی، ابن اثیر حوادث ۴۶۷ھ میں ہے:

۱۔ اس سال نظام الملک اور ملکشاہ نے بڑے بڑے منجمین کو جمع کیا، انھوں نے نوروز اوس نقطہ کو قرار دیا، جب آفتاب برجِ حمل میں داخل ہو، اس سے پہلے نوروز اس وقت ہوتا تھا جب آفتاب نصف برج حوت میں پہنچتا تھا، اور آخر اسی سلطانی تحقیق کو جنتریوں کا مبدا قرار دیا گیا"

محقق نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) سی فصل میں لکھتے ہیں،

"فصل ششم در تاریخ ملکی، در عہدِ سلطان جلال الدین ملک شاہ تاریخے نہادہ اند، و نام ماہہائے آن تاریخ ہم ناہہائے فارسیان است، و عددِ روزہائے ماہہا سی روز بود، و پنجہ دزدیدہ را در آخر اسفندار مذ ماہ نہند، و بہر چہار سالے یا پنج سال یکروز جہت کبیسہ، آخر پنجہ افزایند تا شش روز شود، و اول فروردین ماہ روزے بود در نیم روز آنکہ آفتاب در حمل باشد، واز حوت انتقال کردہ باشد، و بعضے اوّل فروردین ماہ و ماہ ہائے دیگر روزے گیرند کہ پیش از نیم روز آن آفتاب انتقال کند از برجے بہ برجے دیگر، واین ماہ ہا را جلالی یا ملکی نام نہند"

(نسخۂ قلمی موجودہ کتب خانۂ دار المصنفین)

رصد خانہ، الغ بیگ کے ناظر ملا علی قوشجی (متوفی ۸۷۹ھ) اپنے رسالہ ہیئت موسوم بہ

---

[1] آثار باقیہ منڈ ا پیزگ ۱۹۲۳ء،

تو شجیہ مین لکھتے ہین،

۳- امّا تاریخ ملکی مبدءِ او از روز جمعہ دہم رمضان سنۃ احدی و سبعین و اربع مائۃ ہجری است
و اول سال روزے را گیرند کہ در نصف النہار آن روز آفتاب بحمل آمدہ باشد، و ہم چنین ماہہا
را از نزول آفتاب بہر برجے گیرند، و بعضے ماہہا را سی روز گیرند تا عدد ایام در اوراق مختلف
نباشد، و اسامی ماہہاے این تاریخ بعینہ اسامی ماہ ہاے فُرس باشد، الا آنکہ ماہ ہا را بجلالی
مقید کنند و آنہا را بقدیم و پنج روز را در آخر سال گیرند، و بعد چہار سال یا پنج سال (یک روز
زیادہ) کنند تا آن پنج روز شش شود" (نسخۂ قلمی کتب خانۂ دار المصنفین)

علامی ابوالفضل آئین اکبری مین اس کے متعلق رقم پرداز ہین،

۴- تاریخ ملکی جلالی نیز خوانند، دران زمان تاریخ فرس بکار بردی، از گسیختن رشتۂ
کبیسہ آغاز سالہا دگرگون شدے، بکوشش سلطان جلال الدین ملکشاہ سلجوقی، عمر خیام و
برخے از دانشوران این تاریخ برگزیدند مبدء سال از تحویل حمل قرار گرفت، سال و ماہ حقیقی لیکن امروزہ
اصطلاحی معمول ہر ماہ را سی گیرند، و در آخر اسفندارمذ پنج یا شش روز افزایند، پانصد و
شانزدہ سال سپری شد" (جلد اول ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳، نولکشور)

محمد تھانوی، اپنی محققانہ تالیف کشاف اصطلاحات الفنون مین زیر لفظ "تاریخ" لکھتے ہین

۵- ومنہا التاریخ الملکی ویسمی بالتاریخ الجلالی ایضاً وھو تاریخ وضعہ ثمانیۃ
من الحکماء لما امرھم جلال الدین ملکشاہ السلجوقی بافتتاح
التقویم من بلوغ مرکز الشمس اول الحمل وکانت سنو التواریخ المشہورۃ

غیر مطابقۃ لذلک، فوضعوا ھذا التاریخ لیکون انتقال الشمس اول
الحمل ابدًا اول یوم من سنتھم واسماء شھورھم ھی اسماء الشھور
الیزدجردیۃ الا انھا تقید بالجلالی واول ایام ھذا التاریخ کان یوم الجمعۃ
وکان فی وقت وضعہ قد اتفق نزول الشمس اول الحمل فی الثامن عشر
من فروردین ماہ القدیم فھم جعلوہ اول فروردین ماہ الجلالی
وجعلوا الایام الثمانیۃ عشر کبیسۃ، ومن ھذا تسمعھم یقولون ان مبدء
التاریخ الملکی ھو لکبیسۃ الملک شاھیۃ، (ص۵۹ - کلکتہ)

ہمارے پچھلے عہد کے مشہور ریاضی دان علامہ غلام حسین جونپوری، اپنی مستند تالیف
جامع بہادر خانی مین جو ۱۲۵۰ھ مین خود انھین کے دست و قلم سے لکھکر کلکتہ مین چھپی ہے
اس تقویم ملک شاہی جلالی کا ذکر ان الفاظ مین کرتے ہین،

۶۔ "در عہد جلال الدین ملک شاہ بن الپ ارسلان سلجوقی چنان اصطلاح مقرر کردند کہ ابتدائے
سال را از روزی گرفتند کہ تحویل در حمل قبل نصف النہار آن روز واقع شود، بعد ازان ہر
ماہ را سی ۳۰ روز مثل شہور یزدجردی گرفتند کہ در آخر ماہ اسفندارند پنج روز زیادہ کردند
چون بر خود ملتزم ساختند کہ ابتدائے سال از روزے شود کہ تحویل حمل بر نصف نہارش
مقدم باشد، لہذا بعد ہر سہ یا ہر چہار سال[۱] یک روز در آخر خمسۂ مسترقہ افزودنی می شود، وآنرا
ملحقہ خمسۂ مسترقہ گویند، و در سالیکہ این ملحقہ را وجود نبود آن سال را سال کبیسہ می نامند" (ص۶۹۲ کلکتہ)

۵[۱] "بعد ہر سہ یا چہار سال" غالبًا سہو قلم ہے، "بعد ہر چہار یا پنج سال" چاہیے،

محققین فن کے یہ اقتباسات مین نے اس لیے پیش کئے ہین تاکہ اس تاریخ کی حقیقت معلوم ہو کہ وہ صرف شمسی سال کی صحت کے لیے مرتب ہوئی تھی، نہ کہ قمری اور شمسی سال کی باہمی تطبیق کے لیے، جیسا کہ ہماری زبان کے ایک لائق مصنف[1] نے سمجھا ہے۔

اقتباسات بالا سے ہویدا ہے کہ اس تاریخ جلالی کی ترتیب درحقیقت فارسی اور رومی قاعدون کے امتزاج سے ہوئی تھی، اور تقریباً انھین اصول کی پیروی تھی جنکو ابو احمد یحیی منجم نے معتضد باللہ کے عہد مین (۲۸۲ھ) اختیار کیا تھا، یعنی یہ کہ:-

۱- فارسیون کی طرح ہر ماہ تیس تیس دن کا فرض کیا جائے (یہ تین سو ساٹھ (۳۶۰) دن ہوے)

۲- باقی پانچ دن ہر سال کے آخر مین بڑھادیے جائین (جیسا کہ اہل فارس بڑھایا کرتے تھے، اس طرح اب تین سو پینسٹھ (۳۶۵) دن ہوے)

۳- ۵ گھنٹے انچاس منٹ کو ۱۱ منٹ بڑھا کر آسانی کے لیے چھ (۶) گھنٹے فرض کرو، تو چار سال مین ایک دن ہو جائیگا، یہ ایک دن رومیون کی طرح ہر چوتھے سال یا پانچوین سال اُن پانچ اضافی (مسترقہ یا وزدیدہ) دنون مین ملاکر چھ (۶) دن کرکے اُن کا کبس (لوند) لگا کر سال کر دیتے تھے،

---

[1] "عمر خیام کی تحقیقات کا نتیجہ یہ تھا کہ آفتاب اپنا سالانہ دورہ تین سو پینسٹھ دن، پانچ ساعت اور انچاس دقیقہ مین طے کرتا ہے، اس لیے خیام نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ ہر چوتھے سال پر ایک دن بڑھایا جائے، اور سات دورون کے ختم ہونے پر آٹھوین دور پر (بجائے چار کے) پانچوین سال ایک دن زیادہ کیا جائے، اس حساب سے شمسی و قمری سال کا فرق پورے ۳۳ برس مین نکل جاتا ہے۔" (نظام الملک طوسی صفحہ ۲۶۹ کانپور)

کیا اس حساب سے قمری اور شمسی سال کا فرق ۳۳ سال مین مٹ جائے گا، یا اس عرصہ مین سالانہ گیارہ روز مع کسر کا فرق (۱۱×۳۳=۳۶۳) بقدر ایک سال کے تقریباً ہو جائے گا، فافہم،

اس طرح گھنٹون کی کمی ہر چوتھے سال نکل جاتی تھی،

اس کے علاوہ خیام نے یہ کیا کہ سال کے آغاز کا دن، اُس وقت کو مقرر کیا جس وقت آفتاب دوپہر سے پہلے برجِ حمل مین آئے، اس طرح آغازِ سال کا وقت و روز مقرر ہوکر اپنی جگہ پر اٹل ہوگیا، اس حساب کے اجرا کا مہینہ فروردین ماہ تھا، گو کچھ تاریخین اسکی گذر چکی تھین تاہم یکم فروردین سے اُس کا آغاز کیا، آفتاب کے برجِ حمل مین ہونے کا وہ دن تھا جب روز و شب بالکل برابر ہوتے ہین، اور بہار کا آغاز ہوتا ہے، اس طرح نوروز ہر سال کے یکم فروردین کو مقرر کر کے اسکو دائمی کر دیا، اور شمسی سال کا ہر نقص پورا ہوگیا،

سلجوقی سلطنت مین یہ تقویم جلالی یا ملکی سے نام سے دہم رمضان ۴۷۱ھ سے جاری ہوگئی، اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کی مشرقی سلطنتون نے بھی اس کو قبول کر لیا، چنانچہ سلجوقیون اور خوارزمیون کے مٹنے کے بعد تاتاریون نے جب ملک پر قبضہ کیا، تو انھون نے سالِ قمری پر عمل شروع کیا، اور اسی حساب سے خراج وصول کرتے رہے، مگر جب غازان خان نے اسلام کو سرکاری مذہب قرار دیا تو یہ اصلاح کی، کہ قمری سال کے بجائے شمسی سال سے حساب قائم کیا، تاریخ گزیدہ مین ہے،

" در عہد او تاریخ خانی کہ اکنون حساب بآن می کنند در ثانی عشر رجب ۷۰۱ھ وضع کردند" (ص ۵۹۵ گ ب)

آئینِ اکبری مین ہے،

"از آغاز اورنگ نشینی غازان خان، متبنی بر زیج ایلخانی (مرتبۂ خواجہ نصیر طوسی متوفی ۶۷۲ھ) سال و ماہ شمسی حقیقی پیشتر ازین وضع دفاتر قلمرو بتاریخ ہجری بود و قمری سال روائی داشت، واز ین رہگذر ستر گ ستمی راہ می یافت، زیرا کہ سی و یک سال قمری سی سال شمسی میشود، و بزرگ گزندی بخشا ورز (کسان) رسیدے، چہ خواستن خراج بر سالہاے قمری بود و مدار دخل بر شمسی، آنرا براند اختہ بدین تاریخ معدلت افزود۔" (جلد اول صـ۱۹۳ نولکشور)

یہ تاریخ خانی غالباً اس اصلاح پر مبنی تھی جسکا ذکر محقق طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کی سی فصل اور علامہ قوشجی (۸۷۹ھ) کے رسالہ قوشجیہ مین موجود ہے،

یعنی گو ہر سال کے آغاز کا وقت اس سنہ جلالی ملک شاہی مین مقرر کردیا گیا تھا لیکن ہر مہینہ کو تیس تیس کا فرض کر کے چھوڑ دیا گیا تھا، اسمین یہ کیا گیا کہ ہر مہینہ کا وقت بھی مقرر کر دیا گیا، یعنی وہ وقت جس مین آفتاب دوپہر سے پہلے کسی برج مین آئے اس طریق حساب سے یہ ہوا کہ سال کی طرح مہینے بھی حقیقی ہوگئے،

اکبر کے زمانہ مین ہندوستان مین حکیم فتح اللہ شیرازی نے قاعدہ بالا[1] مین (یعنی سال و ماہ کو تحویل برج کے وقت سے شروع کرنا) ایک اور ترقی کی، رصد گورگانی یعنی تیمور گورگان کے پوتے الغ بیگ نے سمرقند مین جو رصد خانہ ۸۲۳ھ مین قائم کیا تھا اُس کی تحقیقات پر بنیاد رکھکر سال کے ۱۲ مہینوں کے ایام کو تیس تیس یوم لیکر آخر مین پانچ دن بڑھانے کے بجاے رومیوں کی طرح یہ کیا، کہ ان پانچ دنوں کو بھی مہینوں مین تقسیم کردیا، اس سے گو مہینوں کے

[1] جامع بہادر خانی صـ۶۹۲،

ایام مین برابری قائم نہ رہی، مگر ہر سال ۵ یوم کے اضافہ کی دقت نکل گئی اور تقسیم اس طرح ہوئی کہ پہلے ۲ دو مہینے اکتیس اکتیس کے پھر ایک مہینہ بتیس کا، اس کے بعد تین مہینے اکتیس کے، پھر ۲ دو ماہ تیس کے، ۲ دو ماہ انتیس کے، آخری دو مہینے تیس تیس کے،

فروردین	اردی بہشت	خورداد	تیر	امرداد	شہریور	مہر	ابان	آذر	دی	بہمن	اسفندار
۳۱	۳۱	۳۲	۳۱	۳۱	۳۱	۳۰	۳۰	۲۹	۲۹	۳۰	۳۰

یہ کل ۳۶۵ دن ہوئے، باقی سالانہ ۶ گھنٹون کی کسر جو ہر چار سال مین ایک دن کا فرق ڈالتی ہے اُس کا کوئی علاج آئین مین نہین رکھا گیا، اس جدید تاریخ کا نام تاریخ الٰہی قرار پایا[1]،

یہی تاریخ اب تک سرکار نظام مین جو ہر معنی مین سلطنت آل تیمور کی یادگار ہے، اس فرق کیساتھ جاری ہے کہ ایک دن آذر مین جو سنہ الٰہی مین ۲۹ دنون کا تھا، بڑھا کر اُس کو ۳۰ دنون کا کر دیا گیا ہے، لیکن اسمین بھی کسرات یعنی ۶ گھنٹون کے اضافہ کی کوئی شکل نہین رکھی گئی ہے یہ ۶ گھنٹے سالانہ چار سال مین ایک دن، اور ایک سو بیس برس مین ایک مہینہ ہو جاتے ہین، حالانکہ خیام نے ہر چوتھے سال ایک دن کے اضافہ سے یہ کسر مٹا دی تھی، موجودہ انگریزی طریقہ جناب جو گریگورین اصول پر مبنی ہے ہر چار سال کے بعد فروری مین ایک دن بڑھا کر پورا کر دیا جاتا ہے، بہر حال اس چار سال کے بعد ایک دن کے اضافہ نہ کرنے کے سبب سے ایک سو بیس (۱۲۰) برس کے بعد ایک مہینہ کا تغیر لازمی تھا، چنانچہ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ سرکار نظام کے دفاتر مین ہر ایک سو بیس (۱۲۰) برس کے بعد ایک مہینہ کا فرق نمایان ہوتا ہے، چنانچہ ۱۸۵۵ء سے پہلے سال یکم آبان سے شروع

[1] آئین اکبری، علامی ابو الفضل، جلد اول، آئین تاریخ الٰہی، وجامع بہادر خانی ص ۶۹۲ و ص ۶۹۴،

ہوتا تھا، اور ۱۸۸۵ء مین ایک ماہ چھوڑ کر ماہ آذر سے شروع[۱] ہونے لگا، اور اب تک اسی پر عمل ہے البتہ مہینون کے دنون مین بعد کو یہ ترمیم کیگئی ہے، کہ اب ۳۲ دنون کا کوئی مہینہ نہین رکھا گیا ہی خورداد کے ۳۲ دنون مین سے ایک دن نکال کر آذر مین ایک دن بڑھا کر ۲۹ کے بجاے ۳۰ کر دیا گیا ہے، موجودہ صورت یہ ہے،

تیر	خورداد	اردی بہشت	فروردین	اسفندار	بہمن	دی	آذر
۳۰	۲۹	۳۰	۳۰	۳۱	۳۱	۳۱	۳۱

امرداد	شہریور	مہر	آبان
۳۱	۳۱	۳۰	۳۰

ان تفصیلات سے معلوم ہوگا کہ سنہ الٰہی بعینہ سنہ جلالی نہین، اور نہ وہ خیام کے اصول کے مطابق ہے، تعجب ہے کہ یہ غلط فہمی نظام الملک کے لائق مصنف کو کیونکر[۲] ہوئی،

یہ تو غیر عربی یا شرقی سلطنتون کا حال تھا، مگر معلوم ہوتا ہے کہ عربی سلطنتون نے اس تغیر کو قبول نہین کیا، اور بدستور خلافت عباسیہ کی طرح ہجری ہی سال پر حساب کا مدار رہا، اور وہی ۳۲ قمری سالون کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے، یا دوسرے سال مین ضم کر دینے کا قاعدہ زیر عمل رہا، چنانچہ سلجوقیون کی معاصر سلطنت فاطمیین مصر مین اسی پرانے طریق پر ۳۳ قمری سال کے بعد ایک قمری سال کے حذف کر دینے کا قاعدہ جاری تھا، چنانچہ خود خیام

---

[۱] بڑی جنتری رحمت اللہ رعد مرحوم بابت ۱۹۰۵ء ص۵۲ "پارسیون مین جو سنہ آج جاری ہی اور جس کو وہ یزدجردی سمجھتے ہین، یہ سنہ دراصل خیام کا صحیح کیا ہوا ہے، اور جس کو ہم فخریہ خیامی کہہ سکتے ہین اور یہی سنہ الٰہی اکبرشاہی ہے، جو گورنمنٹ نظام مین جاری ہی" (نظام الملک کا نپور ص۴۱)

کی زندگی میں (۵۰۱ھ) دفتر مال میں ۴۹۹ھ کی پیداوار کا حساب چل رہا تھا، اس لیے خراجی سال میں بھی دو سال چھوڑ کر ۵۰۱ھ کے لکھنے کا فرمان جاری ہوا، اور آیندہ کے لیے ہدایت کیگئی کہ ۵۳۴ھ میں بھی یہی عمل کیا جائے، اور اس کے بعد جب فاطمیین کی جگہ سلطان صلاح الدین کی حکومت قائم ہوئی، تو ۵۶۷ھ میں اس تغیر کے لیے فرمان جاری ہوا،[1]

تقویم جلالی | خیام نے اس سنہ جلالی کی سالانہ تاریخون کی تعیین کے لیے ایک تقویم یعنی جنتری کی جدولین بھی قائم کی تھین، اس تقویم کے بنانے کی جو صورت ہے، خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) نے اپنے رسالہ "سی فصل" در معرفت تقویم" مین اس کا ذکر کیا ہے، کہ یون چار جدولین کھینچی جائین، اور ایک مین ہفتہ کے دنون کے نام، اور دوسری مین مہینون کے نام اور تیسری مین تاریخون کے ابجدی اعداد لکھے جائین، غالبًا اسی تقویم کا نام "آغاز حساب تاریخ جلالی" ہی، جس کا ذکر نظام الملک[2] کے مصنف نے اس طرح کیا ہے کہ "یہ زیچ ملک شاہی کا دوسرا نام تھا، حالانکہ یہ نام اگر ہو سکتا ہے، تو تقویم جلالی کا، نہ کہ زیچ کا،

خیام کی تاریخ جلالی اور قطب شیرازی | علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی ہیئت کی مشہور کتاب "تحفۂ شاہیہ" کے باب الایام والتواریخ مین اس تاریخ کا ذکر کیا، اور اسمین خیام کی ایک غلطی دکھائی ہے، علامۂ موصوف لکھتے ہین،

الرابع التاریخ الملکی وھو	چوتھی ملکشاہی تاریخ ہے، اور وہ
منسوب الی السلطان	سلطان جلال الدین ملک شاہ

[1] خطط مصر مقریزی ج دوم ص ۴۹، ص ۵۲ مطبع نیل مصر، [2] نظام الملک کانپور، ص ۴۶۹، حاشیہ،

جلال الدین ملکشاہ بن
الپ ارسلان السلجوقی
والسبب فیہ انہ اجتمع
فی حضرتہ جماعۃ من الحکماء
ومنھم عمر الخیام والحکیم
اللوکری وغیرھما وھم ثمانیۃ
فوضعوا تاریخا......

.......وفی کل
اربع سنین یکبسون یوما
وتصیر ایام السنۃ ثلثمائۃ و
ستۃ وستین ولان الکسر
الزائد اقل من ربع یقابل فالکبیسۃ
فی کل اربع اول من یوم
ولھذا قد یتفق ان تکون
الکبیسۃ بعد خمس وذالک
بعد ان یکبس بعد اربع سنین
سبع مرات او ثمان وھو انما

ابن الپ ارسلان سلجوقی کی طرف منسوب
ہے، اور اس نسبت کا سبب یہ ہے کہ
اُس کے دربار مین حکمار کا ایک گروہ
جمع ہوا، اُس مین سے عمر خیام اور
حکیم لوکری وغیرہ آٹھ آدمی تھے، تو
ان سب نے مل کر ایک تاریخ بنائی
. . . .

. . . . اور ہر
چار سال مین ایک دن بڑھاتے ہین،
تو سال کے دن ۳۶۶ ہو جاتے ہین،
اور چونکہ ہر سال ۵ گھنٹے ۴۹ منٹ کی کسر
چوتھائی سے تھوڑی کم ہے، تو لوند کا
سال ہر چار سال مین ایک دن پہلے
سے ہوا، اور اسی لیے کبھی ایسا ہوتا ہے
کہ لوند کا سال، پانچ سالون کے بعد
ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ سات آٹھ
دفعہ چار چار سالون کے بعد لوند لگا لیا جائے

يعرف بالاستقراء وكذا اوائل
سنى هذا التاريخ، ومما ذكرنا
يعرف خطأ عمر الخيام فى زيجه
الذى وضعه حيث ذكران
فى كل اربع سنين يكون
كبيسة دائما ويوافق نزول
الشمس اول الحمل وهو خطأ
فاحش، سببه عدم تنبهه
لما نبهناك عليه واخذه
الكسر ربعا تاما والله الموفق
للصواب،
(منقول از نسخہ قلمی موجودہ پبلک اورینٹل
لائبریری، پٹنہ)

تب پانچ سال کے بعد لگایا جائے، اور
یہ بات تلاش و استقراء سے معلوم ہوگی،
اور ایسے ہی اس تاریخ کے سالون کے
آغاز کا حال ہے، اور ہم نے جو یہ بیان
کیا ہے اس سے عمر خیام کی وہ غلطی معلوم
ہوگی جو اُس نے اپنے تالیف کردہ
زیچ مین کی ہے کہ اس نے اسمین کہا
ہے کہ یہ لوند کا سال ہر چوتھے سال ہمیشہ
پڑیگا، اور سال کا آغاز آفتاب کے برج
حمل مین آنے کے وقت سے ہمیشہ ہوگا
اور یہ بڑی غلطی ہے جسکا سبب یا تو یہ ہے
کہ خیام نے اس نکتہ پر دھیان نہین دیا
جسکی طرف ہم نے تم کو دھیان دلایا،
ہو یا یہ کہ یہ غلطی اسلیے پیش آئی کہ اُس نے کسر کو پورا ربع لے لیا، اور اللہ ہی صحت کی توفیق دینے والا ہے،

علامۂ شیرازی نے جس غلطی کی طرف توجہ دلائی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ شمسی سال کے اصلی دن ۳۶۵ دن، اور کچھ منٹ کم چھ گھنٹے ہوتے ہین، مگر کسر کی وقت سے بچنے کے لیے خیام نے پورے چھ گھنٹے لیے، جو چار سال مین چوبیس گھنٹے ہو کر ایک دن بنجاتا ہے، اور وہ اضافہ پاتا ہے، مگر درحقیقت اس حساب مین ہر سال کچھ منٹ بڑھے ہوئے ہین، جنکو کم کرنا چاہیئے

اور اسکی صورت علامہ نے یہ بتائی کہ سات آٹھ دفعہ ہر چار سال کے بعد اضافہ کرنے کے بعد پھر چار سال کے بجائے پانچوین سال اضافہ کیا جائے،

زیچ | زیچ فارسی لفظ ہے، جس کے معنی اُن جدولون کے ہین جنہین کسی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات اور خصوصًا ستارون کے حرکات قلمبند کئے جائین، ملک شاہی رصدخانہ کے فلکی مشاہدات وتحقیقات آیا کسی زیچ مین قلمبند ہوئے یا نہین؟ اس کا کوئی مستند جواب ہم کو نہین ملتا، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین زیر لفظ "زیچ" ایک زیچ ملکشاہی کا ذکر کیا ہے، اور اس کو عمر خیام کی تصنیف بتایا ہے، مگر یہ زیچ خود اُس کی نظر سے نہین گذری تھی، بلکہ خواجہ نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲ھ) کے رسالہ سی فصل کی شرح مین اُس کے شارح عبدالواحد نے اُسکا نام لیا تھا اُسی کو چلپی نے ذکر کردیا ہے، البتہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی تحفۂ شاہیہ مین خیام کی اس زیچ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُن کی نظر سے گذری تھی، خیام نے اسمین اپنی تاریخ کے اصول بھی بتائے تھے،

خیام کے رفیق کار ابوالفتح عبدالرحمان نے بھی سلطان معزالدین سنجر کے نام سے ایک زیچ ترتیب دی تھی، جسکا نام زیچ معزی سنجری ہے، اس مین اُس نے اپنے بعض مشاہدات فلکی مدون کئے تھے[1]، اس بنا پر یہی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ مشاہدات وتحقیقات اسی ملکشاہی رصدخانہ مین کئے گئے ہونگے،

---

[1] شہرزوری ودرۃ الاخبار،

دیگر سلاطین سے تعلقات،

سلطان برکیارق بن ملکشاہ سلطانِ اعظم ملک شاہ سلجوقی نے ۴۸۵ھ میں جب وفات پائی، تو اس کے بعد اُس کا بیٹا سلطان برکیارق تخت پر بیٹھا، اور اُس کا زمانہ ۴۸۵ھ سے ۴۹۸ھ تک قائم رہا، ہم کو خیام کے اس عہد کا کوئی حال معلوم نہین، شاید کہ وہ اصفہان کے رصدخانہ میں ہوگا جس کا کام ابھی تک بدستور جاری تھا،

سلطان محمد بن ملکشاہ برکیارق کے بعد اُس کا بھائی، سلطان محمد بن ملکشاہ ۴۹۸ھ میں تخت نشین ہوا، اور ۵۱۱ھ تک جلوس فرمارہا، اس کے زمانہ مین خیام کے صرف منجمی کے دو واقعات عروضی سمرقندی نے چہار مقالہ مین نقل کئے ہین، ایک تو بلخ مین خود خیام کی اپنی گل افشان قبر کے متعلق پیشینگوئی، اور دوسرا یہ کہ سلطان (غالبًا سلطان محمد) کے شکار کے لیے ۵۰۸ھ مین اس نے بے ابر و باد کا ایک دن مقرر کیا تھا، جس کی تفصیل پہلے گذر چکی، علاء الدولہ عضد الدین شاہ یزد سے ابو البرکات اور ابن سینا کے متعلق خیام کا مناظرہ بھی غالبًا اسی عہد کا واقعہ ہے، کیونکہ علاء الدولہ کے اسی محمد سے برادرانہ تعلقات تھے، اور اُسی کے دربار مین اسکی آمدورفت تھی،

محمود بن محمد ملکشاہ محمد کے بعد اُس کا بیٹا محمود (۵۱۱ھ تا ۵۲۵ھ) تخت نشین ہوا، مگر اُس نے

اپنی عیش پرستی سے سب کچھ برباد کر ڈالا، اور ایک جنگ کے بعد اُس کا چچا سنجر بن ملکشاہ اُس پر مسلط ہو گیا، اور اس کے ماتحت کی حیثیت سے وہ صرف عراق و شام پر حکمران رہا، اور خراسان و ترکستان وغیرہ پر سلطانِ اعظم کے نام سے سنجر فرمانروا ہوا،

سلطان سنجر کا تسلط اور خیام کی خلوت گزینی

سلطان سنجر بن ملک شاہ عملاً اب فرمانروائے کُل تھا، اُس کا یہ عہد ۵۱۱ھ سے ۵۵۲ھ تک وسیع ہے، اس عہد مین ہم کو خیام کا پتہ دربارِ شاہی مین نہین ملتا البتہ ایکدفعہ اُس کے وزیر شہاب الاسلام عبدالرزاق کی مجلس مین وہ نظر آتا ہے، اسکی وزارت کا زمانہ ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک ہے، اس کے بعد خیام کا نام کسی محفل مین سنائی نہین دیتا، الا یہ کہ ۵۱۵ھ مین سلطانی خزانہ کے لیے بعض حکیمون نے فلزات کے تولنے کی ترازو بنانے پر مختلف رسالے لکھے تھے، اُن مین ایک رسالہ حکیم خیام کا بھی تھا[۱]، اور اسی لیے اس سنہ کے بعد عام تذکرہ نویسون نے اُس کو مردہ سمجھ لیا ہے، مگر اُس کی اس خاموشی کا راز صرف بیہقی کے بیان سے فاش ہوتا ہے، اور تعجب ہے کہ اس ضروری ٹکڑے کو درۃ الاخبار کے مصنف (یعنی بیہقی کے مترجم) نے چھوڑ دیا ہے، بیہقی اور شہرزوری مین ہے، کہ سلطان سنجر (المولود ۴۷۱ھ) کو بچپن مین جب چیچک نکلی تھی اور حکیم خیام اُس کا علاج کر رہا تھا، تو ایک دن جب خیام شہزادہ کو دیکھکر باہر نکلا تو مجیرالدولہ[۲] (ابوالفتح علی بن حسین المعزول ۴۹۷ھ) نے پوچھا، کہ شہزادہ کو کیسا پایا، اور کیا علاج کیا، خیام نے کہا، اَلصَّبِیُّ مَخُوْفٌ "بچہ کا خوف ہے" حکیم کے اس فقرہ کو شہزادہ کے ایک حبشی خدمتگار نے سُن لیا،

۱؎ تحقیق کے لیے دیکھو تصنیفات کے سلسلہ مین اُس کے رسالہ میزان الحکم کا ذکر،
۲؎ زبدۃ النصرۃ ص۸۵ مصر بعد کو یہ سنجر کا وزیر بھی ہو گیا تھا، ۴۹۷ھ مین معزول ہوا (ابن اثیر ۴۹۷ھ)

اور جاکر شہزادہ سے دہرادیا، شہزادہ خیام سے بدگمان ہوگیا، اور اُس سے نفرت کرنے لگا، بیہقی کا اصل فقرہ یہ ہے،

فلما برء السلطان واضمر بسبب	جب شہزادہ اچھا ہوا تو اس کے سبب سے امام عمر
(ذلک) بغض الامام عمر (ا) وکان یجتنبہ	کا بغض دل مین چھپایا اور وہ اُنکو محبوب نہین رکھتا تھا،

اس سے اندازہ ہوگا، کہ ۵۱۵ھ کے بعد سے وہ کیون شاہی درباروں مین اور امراء کی مجلسون مین نظر نہین آتا، سلطان سنجر کو خیام کے بجاے خیام کے حریف معاصر ابوالفتح ابن کوشک سے عقیدت تھی، درۃ الاخبار مین ہے،

"و بواسطہ حسن اعتقادے کہ سلطان مغفور سنجر انار اللہ برہانہ بطرف او داشت اکثر کتب او در خزانہ سلطان بودی، و سلطان را بمطالعہ کتب او شغفے عظیم بودے،" (ص ۷۸)

آذر نے آتشکدہ مین اور والہ داغستانی نے ریاض الشعراء مین اور ہدایت نے مجمع الفصحاء مین لکھا ہے، کہ سلطان سنجر خیام کو اپنے ساتھ تخت پر بٹھاتا تھا،

"خیام و ہو عمر گویند با سلطان سنجر در سر یک تخت می نشستہ" (آتشکدہ ص ۱۳۹ بمبئی)

"چنانچہ سلطان سنجر وی را با خود در یک تخت نشانید" (ریاض الشعراء تذکرہ خیام قلمی کتبخانہ ندوہ)

ان بیانات مین سلطان[1] سنجر کا نام صحیح نہین، کہ یہ واقعہ جیسا کہ اوپر گذر چکا شمس الملک کے ساتھ کا ہے،

---

[1] واقعات کے سمجھنے کے لیے سلجوقی سلاطین کا حسب ذیل نقشہ پیش نظر رہے،

سلاطین خراسان وترکستان وایران وعراق وشام	۱- الپ ارسلان،	۴۵۵ھ - ۴۶۵ھ،
	۲- ملکشاہ،	۴۶۵ھ - ۴۸۵ھ،
	۳- برکیارق بن ملکشاہ	۴۸۵ھ - ۴۹۸ھ
	۴- محمد بن ملکشاہ	۴۹۸ھ - ۵۱۱ھ
سلطنت خراسان وترکستان وایران،	۵- سلطان اعظم سنجر بن ملک شاہ،	۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ
سلطنت عراق وشام	۶- محمود بن محمد،	۵۱۱ھ - ۵۲۵ھ
	۷- طغرل بن محمد	۵۲۵ھ - ۵۲۹ھ

اُمراء اور وُزرائے تعلّقات،

درباری امیرون اور وزیرون مین سے سب سے پہلا نام اس کے سوانح مین نظام الملک کا آتا ہے، مگر مستند کتابون مین اسکے نام کا ذکر صرف ایک دفعہ ملتا ہے، ابن اثیر مین ہے کہ ملک شاہ اور نظام الملک نے رصد خانہ کی تعمیر کے لیے دوسرے عالمون اور ہیئت دانون کیساتھ عمر خیام کو بھی بلایا[1]، اس حوالہ کے سوا خیام کے مستند سوانح مین نظام الملک کا کوئی تذکرہ نہین ملتا، یہان تک کہ نظام الملک نے ۴۸۵ھ مین شہادت پائی،

نظام الملک کے چند روز کے بعد ملک شاہ نے بھی وفات پائی، اس طرح قلمدانِ وزارت کیساتھ تاجِ سلطنت بھی بدل گیا،

نظام الملک کے دو بیٹے مؤید الملک اور فخر الملک یکے بعد دیگرے برکیارق اور محمد بن ملکشاہ کے وزیر ہوئے، ان دونون کی وزارت ۴۸۷ھ سے ۵۰۰ھ تک ختم ہو جاتی ہے، خیام نے اپنا فارسی فلسفیانہ رسالہ کلیات الوجود انھین دونون بھائیون یا اُن مین سے ایک کے نام پر لکھا، ساتھ ہی اُس مین یہ بھی تصریح ہے کہ وہ اُس کی مجلس مین برابر حاضر رہتا تھا، اور اُس کو اُس کی

[1] ابن اثیر واقعات ۴۶۷ھ،

مجلس میں خاص تقرب حاصل تھا، چنانچہ کہتا ہے،

"چون مرا سعادت خدمتِ صاحب عادل فخر الملک بن مؤید (؟) حاصل گشت و قربت و اختصاص

داد بعالی مجلس خویش بہر وقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات، پس این جزوے بر مثال

رسالتے از بہرِ درخواست او املی (املا) کردہ شد[۱]"

۵۰۶ھ میں بلخ میں خیام امیر ابو سعد جرہ کا مہمان تھا، جس کا دولت خانہ شہر مذکور کے کوے بردہ فروشان" میں واقع تھا[۲]، تاریخون مین اس نام کا کوئی پتہ نہیں چلتا،

۵۰۸ھ میں سلطان محمد بن ملک شاہ نے جس وزیر کے ذریعہ خیام کو شکار کے لئے نجوم سے کسی بے ابر و باد دن کی تعیین کا حکم بھیجا تھا، اُس کا نام نظامی عروضی نے "خواجۂ بزرگ صدر الدین محمد بن مظفر" لکھا ہے، اُس سے مراد فخر الملک ابو الفتح مظفر بن نظام الملک کا بیٹا ابو جعفر محمد صدر الدین ہے، جو ۵۰۰ھ میں اپنے باپ فخر الملک کے قتل کے بعد وزیر ہوا، اور ۵۱۱ھ میں سلطان سنجر کے ایک غلام کے ہاتھ سے مارا گیا[۳]،

اس کے بعد نظام الملک کا بھتیجا شہاب الاسلام ابو المحاسن عبد الرزاق بن عبد اللہ وزیر ہوا جس نے ۵۱۱ھ سے ۵۱۵ھ تک سلطان سنجر کی وزارت کی، اُنکی مجلس مین خیام کی آمد و رفت تھی، وہان علماء و فقہاء کا مجمع رہتا تھا، وزیر خود بھی عالم و فقیہ تھا، اُسی کی مجلس مین خیام نے اختلاف قرأت پر بحث کی تھی[۵]،

علاء الدولہ فرامرز بن علی بن فرامرز، امیر یزد سے اس کے جو تعلقات تھے، اُنکا ذکر اوپر گذر چکا ہے،

---

۱ دیباچہ رسالہ کلیات الوجود خیام موجود برٹش میوزیم لائبریری ۲ چہار مقالہ ص ۶۲ گب ۳ زبدۃ النصرۃ ص ۲۴۳ ۴ ابن اثیر ج ۱۰ ص ۱۵ ۵ بیہقی و شہرزوری،

معاصرین سے تعلقات و مباحثات

اس عہد مین یعنی پانچوین صدی کے اواسط و اواخر اور چھٹی صدی کے اوائل مین بڑے بڑے فلاسفہ اور اہل علم زندگی بسر کر رہے تھے، پانچوین صدی ہجری کے اواخر (۴۷۰ھ) تک ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کے متعدد شاگرد زندہ تھے، شہرزوری نے ابو العباس اللوکری (ص ۲۹) کے حال مین لکھا ہے،

سبق اقرانه الخيامی وابن کوشک	ابو العباس لوکری، اپنے ہمسرون، خیام، ابن
والواسطی ...... وانّ قومًا	کوشک اور واسطی سے بڑھ گیا تھا...... اور وہ چند
هو صدرهم الکبار وانّ البعض	لوگ جنکا وہ صدر تھا بڑے تھے اور یہ چارون
هو اوّلهم الخيار،	جنمین وہ اول تھا اچھے تھے،

اس سے معلوم ہوا کہ یہ چارون ارباب دانش ہمسر و ہمعصر تھے، ان مین سے ابو العباس لوکری بہمنیار المتوفی ۴۵۸ھ کا شاگرد تھا، اور خود بہمنیار، ابو علی سینا کا خاص شاگرد تھا، بیہقی اور شہرزوری کے بیان کے مطابق خراسان مین فلسفہ کا رواج اسی ابو العباس کے ذریعہ ہوا،[1]

[1] شہرزوری صفحہ ۲۹ و درۃ الاخبار صفحہ ۱۰،

رصدخانۂ ملک شاہی کے کارکنون مین یہ بھی داخل تھا[1]،

ابوالفتح ابن کوشک بھی حکیم تھا، اور اسکی بہت سی تصنیفات تھین، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ تا ۵۵۲ھ) اُس کا عقیدتمند تھا، اُس کی تصنیفات اُس کے کتب خانہ مین تھین[2]،

واسطی سے مراد میمون بن نجیب واسطی ہے، جو طب وحکمت وفلسفہ سب کا ماہر تھا، ابوعلی سینا کی شفا کے ابواب منطق وطبیعیات والٰہیات کا حافظ تھا، اہلِ دولت سے کم ملتا تھا، ہرات کا حاکم ظہیر الملک علی بیہقی اُسکا معتقد تھا[3]،

واسطی ہیئت وفلکیات مین بھی ماہر تھا، رصدِ ملک شاہی کی تیاری کے لیے جو علمائے ہیئت ۴۶۷ھ مین جمع کیے گئے تھے، اُن مین ایک یہ بھی تھا، (ابن اثیر ۴۶۷ھ)

ان کے علاوہ ایک محمد بن عبدالرحیم نسوی، شاگردِ بوعلی سینا کا نام بھی ہے، جس نے ۴۷۳ھ مین خیام سے کون وتکلیف کے مسئلہ مین مراسلت کی تھی، جو تحریری صورت مین موجود ہے،

مشہور امام ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ھ تا ۵۰۵ھ) بھی خیام کے معاصرین مین تھے، مگر قیاس چاہتا ہے، کہ وہ عمر مین خیام سے کچھ چھوٹے ہون، اور آیندہ کا طرزِ کلام بھی اسی امر کو ظاہر کرتا ہے،

ملک شاہ کے دربار سے دونون کو تعلق تھا، مگر دونون ۲ مسلک کے تھے، خیام بوعلی سینا کا حامی اور فلسفۂ یونان کا طرفدار تھا، اور امام غزالی، بوعلی سینا کے مخالف، اور فلسفۂ یونان کے دشمن تھے، اور خصوصاً تہافت الفلاسفہ کے مصنف کی حیثیت سے اُن کا یہ پہلو سب کے سامنے ہے، جسمین انھون نے ابوعلی سینا وغیرہ کی بیجا تکفیر کی ہے،

---

[1] تحفۂ شاہیہ قطب شیرازی [2] شہرزوری صفحہ ۲۳ و درۃ الاخبار ص۲۴ [3] شہرزوری ص۲۲ و درۃ الاخبار ص ۷۷،

ایک دفعہ امام غزالی، خیام کی مجلس مین آئے، (اس سے خیام کی عمر کی بڑائی کا اشارہ نکلتا ہے)
اور پرانے یونانی فلسفہ کے مطابق یہ دریافت کیا کہ فلک (آسمان) کے تمام اجزاء مساوی ہین، پھر کیا
سبب ہے کہ فلک کے دو جزء (جنوبی و شمالی) قطبیت کے لیے متعین ہوئے، اور دوسرے اجزاء نہ ہوئے
امام کا مقصود یہ ہے کہ یونانی فلسفہ کے مطابق ترجیح بلا مرجح یعنی معلول بلا علت ہونا محال ہے،
پھر فلک کے موجودہ دو جنوبی و شمالی اجزاے قطبی ہی اجزائے قطبی کیون بنے، درآنحالیکہ تمام
اجزاے فلکیہ اجزاء ہونے کی حیثیت سے برابر ہین، ان مین ترجیح کی کوئی وجہ نہین،

خیام نے اس اعتراض کا بڑا لمبا چوڑا جواب دینا شروع کیا، اور حرکت کی حقیقت اور اس کے
اقسام کی تفصیل شروع کی، لیکن بیہقی اور شہرزوری کا بیان ہے کہ نفس نقطۂ اعتراض کا جواب
خیام نے نہین دیا، اور کہتے ہین کہ خیام کی خاص عادت یہ تھی کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، بہرحال
خیام کی یہ تقریر اتنی طولانی ہوئی کہ ظہر کا وقت آگیا، اور موذن نے اذان دی، اور غزالی یہ کہکر اٹھ گئے،

جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ (قرآن) — حق (اذان) آگیا اور باطل (فلسفیانہ بحث) رخصت ہوا.

ظاہر ہے کہ یہ ملاقات شہر نیشاپور مین ہوئی ہوگی، امام صاحب کے قیام نیشاپور کے دو زمانے
ہین، ایک طالب العلمی مین، جب وہ امام الحرمین کے درس مین شریک تھے، امام الحرمین نے
۴۷۸ھ مین وفات پائی، اور اس کے بعد ۴۸۴ھ مین امام غزالی مدرسۂ نظامیہ بغداد کے مدرس
ہوگئے اور پھر یہین سے فلسفہ سے دل برداشتہ ہوکر ۴۸۸ھ سے ۴۹۹ھ تک وہ دمشق، بیت المقدس،
مکہ معظمہ، اور اپنے وطن طوس مین تصوف کی مشق کرتے رہے، اور فلسفہ کا رد لکھتے رہے، پھر
ذوقعدہ ۴۹۹ھ مین فخر الملک بن نظام الملک وزیر سلطان سنجر کے اصرار سے مدرسۂ نظامیہ

نیشاپور کی سکونت اختیار کی، اور دوبارہ نیشاپور آئے، فخر الملک ۵۰۰ھ مین مارا گیا، اور امام صاحب نیشاپور سے پھر طوس چلے گئے، اور وہین ۵۰۵ھ مین وفات پائی، [1]

امام صاحب آغاز عمر مین ۴۸۴ھ تک جب وہ پہلی بار نیشاپور سے بغداد کو گئے ہین، فلسفہ سے بدگمان نہ تھے، ان کی بدگمانی کا عہد ۴۸۸ھ سے شروع ہوتا ہے، اور اس حالت مین نیشاپور کی واپسی ۴۹۹ھ مین ہوئی، اس سے یہ پہلو بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، کہ عمر خیام اور امام غزالی کی یہ ملاقات اور گفتگو ۴۹۹ھ اور ۵۰۰ھ مین ہوئی ہوگی،

اوحد الزمان ابو البرکات بن ملکا بغدادی المتوفی ۵۴۷ھ جس نے فلسفہ مشائیہ کے رد مین المعتبر نام کتاب لکھی تھی، وہ بھی خیام کا چھوٹا معاصر تھا، یعنی خیام عمر مین اُس سے بڑا تھا، اُس کے بارے مین علاء الدولہ فرامرز سے جو خود ایک بڑا فلسفی اور حکیم تھا (درۃ الاخبار ص ۷۰ و شہرزوری ص ۲۵) خیام کی جو نوک جھوک ہوئی، وہ اوپر گذر چکی،

خیام کا ایک اور نامور معاصر ابو حاتم مظفر اسفرائنی (ابو المظفر؟ اسفزاری) ہے، یہ مہندس اور ہیئت دان تھا، اور رصد خانہ کے کامون مین بقول ابن اثیر یہ بھی خیام کا شریک تھا، اسمین اور خیام مین بڑے بڑے مناظرے اور تحریری سوال و جواب ہوتے تھے، شہرزوری مین ہے،

کان حکیما معاصرا للخیام وبینهما	وہ حکیم تھا، اور خیام کا معاصر تھا، اور ان
مناظرات. (ص ۲۹)	دونون کے درمیان مناظرے ہین،

بیہقی کے فارسی ترجمہ درۃ الاخبار مین ہے،

[1] یہ سنین امام صاحب کی تصنیف المنقذ من الضلال اور مولانا شبلی مرحوم کی الغزالی سے لیے گئے ہین،

"حکیمے باد انش رہنمائی و معاصر فیلسوف عمر خیام بود، و میان ایشان مناظرات بسیار و معارضات بے شمار بودہ" (ص ۹۹)

مگر دونون تذکرہ نگار لکھتے ہین کہ خیام کا پایہ مظفر سے اونچا تھا، مظفر کو علم جر ثقیل اور آلات سازی مین زیادہ کمال تھا، اس نے شاہی خزانہ کے لیے یونانی حکیم ارشمیدس کے اصول پر خالص سونے کے تولنے اور آمیزش کے دریافت کرنے کی ترازو سالہا سال کی محنت مین تیار کی تھی، مگر شاہی خزانچی نے اپنے جرم خیانت کے ڈر سے اس کو توڑ ڈالا، مظفر کو جب اپنی اس محنت کی بربادی کا علم ہوا، تو اتنا متأثر ہوا کہ تاب غم نہ لاسکا، اور مر گیا،

یہی دونون تذکرہ نگار بیہقی اور شہرزوری لکھتے ہین کہ "مظفر خیام کے برخلاف طلبہ اور شاگردون پر مہربان رہتا تھا"

یہ مظفر غالباً وہی ہے جس کو ابن اثیر نے رصد ملک شاہی کے کارکنون مین خیام کیساتھ، ابو المظفر اسفزاری کے نام سے لکھا ہے، اور جس سے نظامی عروضی ۵۰۶ھ مین بلخ مین خیام کے ساتھ ملا تھا[1]،

درۃ الاخبار کے عنوانِ حال مین "ابو حاتم المظفر الاسفزاری" لکھا ہے اور خاتمۂ حال مین "حکیم ابو المظفر" لکھا ہے، اور شہرزوری مین "ابو حاتم المظفر الاسفراینی" ہے، اور قفطی نے اپنی اخبار الحکماء مین اس کا نام نہین لیا ہے، بہرحال یہ ظاہر ہے کہ یہ دونون نام ایک ہی شخص سے عبارت ہین، اور جو فرق ہے وہ کاتبون کی تصحیف ہے،

---

[1] چہار مقالہ عروضی ص ۶۳، گب،

اس کی تاریخِ وفات کسی نے نہین لکھی تاہم نظامی عروضی کے بیان کے مطابق ۵۰۶ھ تک تو وہ زندہ تھا ہی لیکن فلزات والی ترازو اس نے جس سلطان کے خزانہ کے لیے بنائی تھی، اُس سے مراد غالباً سلطان سنجر سلجوقی ہے، اگر ایسا ہے، تو ۵۱۵ھ کے بعد جو سنجر کے تسلطِ عام کا زمانہ ہے، مظفر نے وفات پائی، اس تخمینہ کی ایک در تائید یہ ہے، کہ میزان الحکمۃ کے نام سے فلزاتی ترازو کے طریق پر عبد الرحمان خازن نے جو کتاب لکھی تھی، اور جس کے دو مختلف نسخے مکتبہ آصفیہ حیدرآباد اور کتب خانہ جامع مسجد بمبئی مین ہین، اُن مین سے دوسرے نسخہ (بمبئی) مین اس ترازو کی ساخت پر تصنیفات کا ذکر ۵۱۵ھ مین کیا گیا ہے، اور پہلے نسخہ (حیدرآباد) کے آٹھوین مقالہ مین ان ابو حاتم مظفر اسفزاری کی ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ہے،

خیام اپنے ریاضی دان معاصرین مین محمد بن احمد معموری بیہقی کے فضل و کمال کا معترف تھا، ابو الحسن بیہقی، اور شہرزوری لکھتے ہین، کہ "ریاضیات مین یہ (معموری) ابو موسیٰ (خلیفہ مامون عباسی کے معاصر) کا ہم رتبہ تھا مخروطات مین اُس نے ایک کتاب لکھی تھی جس سے بہتر اس سے پہلے نہین لکھی گئی، عمر خیام ان علوم مین اُس کی سبقت اور تبحر کا اقرار کرتا تھا" شہرزوری مین ہے،

وعمر الخیامی یعترف بتبریزہ فی تلك العلوم، (ص ۷)	اور عمر خیام ان علوم مین اُس کی فضیلت کا معترف تھا،

درۃ الاخبار مین ہے،

"و امام عمر خیام در تفویق و تمیز او از اقران معترف بود" (ص ۱۲۰)

محمد بن احمد معموری بھی رصدِ ملک شاہی مین کام کرتا تھا، یہ رصد خانہ اصفہان مین قائم تھا،

اور اسی کے اطراف مین باطنیہ کا زور تھا، سلطان محمد بن ملک شاہ سلجوقی نے جب قلعۂ اصفہان کے باطنیون پر حملہ کیا تو یہ محمد بن احمد معموری بھی باطنی کے شبہ مین عوام کے ہاتھ سے قتل ہوا، (شہرزوری ص ۸۴ و درۃ الاخبار ص ۱۲۰) سلطان محمد بن ملک شاہ کا یہ حملہ جیسا کہ ابن اثیر مین ہے سنہ ۵۰۰ھ مین ہوا تھا، اس لیے یہی زمانہ اس حکیم کی وفات کا ہوگا،

حکیم کے معاصر شعراء مین عالی رومی نے ربیع المرسوم مین رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ

"در رسالہ تبریزی می نوشتہ کہ عمدۃ الشیوخ واصل معالی سیر شیخ ابوسعید ابوالخیر، و مولنا حکیم ناصر خسرو، و شمس الحکماء مولنا سنائی و حکیم سوزنی و مولانا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، واحیاناً بمراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را درکشودندے"

لیکن بعض نام اس فہرست مین صریحاً غلط ہین، چنانچہ ان بزرگون کی وفات کی تاریخین اس معاصرت کے مسئلہ کو حل کردینگی،

۱- ابوسعید ابوالخیر المتوفی سنہ ۴۴۰ھ	۳- سنائی المتوفی سنہ ۵۴۵ھ[۱]
۲- حکیم ناصر خسرو، تقریباً سنہ ۴۶۰ھ[۲]	۴- نظامی عروضی " بعد سنہ ۵۵۲ھ

۵- سوزنی المتوفی سنہ ۵۶۹ھ

سلطان ابوسعید ابوالخیر کی معاصرت تو ناممکن ہے، اور سوزنی کی بمشکل قابل اعتبار ہے، البتہ ناصر خسرو، سنائی اور نظامی عروضی کی صحیح ہے مگر ان مین سے ملاقات صرف نظامی عروضی کی ثابت ہے، جیسا کہ اس کے چہار مقالہ مین مذکور ہے،

---

[۱] نسخۂ قلمی دار المصنفین ص ۱۲، [۲] خسرو کے تصنیفی قرائن سے یہی تاریخ نکلتی ہے، [۳] سنائی کی سنہ ۵۲۵ھ تاریخ وفات غلط ہے،

وفات

تعیین عمر ہم نے شروع مین پوری احتیاط اور استدلال سے خیام کی وفات کی تاریخ ۵۲۶ھ اور تاریخ ولادت ۴۴۰ھ قرار دی ہے، اس حساب سے وفات کے وقت اس کی عمر چھیاسی، ستاسی برس کی ہوگی،

کیفیت وفات اسکی وفات کا واقعہ بھی نہایت عجیب ہے، اُسکا معاصر تذکرہ نگار بیہقی اس کے داماد امام محمد بغدادی سے سنکر لکھتا ہے، کہ خیام ایک دن ابوعلی سینا کی مشہور فلسفیانہ تصنیف شفا کی الٰہیات کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد و کثیر کی بحث پر پہنچا، تو سونے کا خلال کتاب مین رکھکر کتاب بند کردی، اور کہا کہ چند سمجھدارون کو بلاؤ مجھے وصیت کرنی ہے، پھر وصیت کی، اور نماز کے لیے کھڑا ہوگیا، اس وقت سے پھر نہ کچھ کھایا، نہ پیا، رات کو عشا کی نماز کے سجدہ مین اسکی زبان سے یہ فقرے ادا ہو رہے تھے، کہ "بارالٰہا! تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے معاف کر، کہ مین نے تجھکو جتنا بھی جانا، وہی تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" یہ کہتے کہتے وہ مرغ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا،[۱]

خاقانی نے مرثیہ نہین لکھا، صاحب نظام الملک نے اس موقع پر خاقانی کا جو مرثیہ نقل کیا ہے[۲]، وہ حکیم غیاث الدین عمر بن ابراہیم خیام کی موت پر نہین، بلکہ حکیم کافی الدین عمر بن عثمان کی موت پر ہے، جو خاقانی کا چچا تھا اور جسکی تربیت مین وہ پلا تھا،

مدفن خیام نے نیشاپور مین وفات پائی، اور وہین کے ایک گورستان مین جسکا نام حیرہ تھا، دفن ہوا،[۳]

---

۱ تاریخ الحکماء بیہقی و شہرزوری ۲ نظام الملک طوسی مطبع نامی کانپور ص ۳-۵ ۳ چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص ۶۳ گب،

قبر[۱]

خیام نے اپنی قبر کی نسبت اپنی زندگی مین ایک عجیب پشین گوئی کی تھی، جو حرف حرف پوری ہوئی، نظامی عروضی کہتا ہے، کہ ۵۰۶ھ مین شہر بلخ مین بردہ فروشون کی گلی مین امام عمر خیام اور خواجہ مظفر اسفزاری ٹھہرے تھے، مین اُن سے ملنے گیا، خیام نے باتون باتون مین کہا کہ میری قبر ایسی جگہ ہوگی، جہان ہر موسم بہار مین، بادِ شمال اُس پر پھول برسائیگی، عروضی کہتا ہے کہ خیام کی یہ پیشین گوئی مجھے محال معلوم ہوئی، لیکن مین جانتا تھا کہ امام خیام لغو نہین بکتا، ۵۳۰ھ مین نیشاپور پہنچا، تو چار (یا چند) سال ہوئے تھے، کہ وہ زیرِ خاک ہو چکا تھا، مجھ پر اُسکی استادی کا حق تھا، جمعہ کے دن اُس کی زیارت کو گیا، ایک شخص کو اپنے ساتھ لے گیا کہ اس کی قبر کا پتہ بتائے، وہ مجھکو گورستان حیرہ مین لے گیا، بائین ہاتھ مڑا، تو باغ کی دیوار کے نیچے قبر پائی، دیکھا کہ امرود اور زرد آلو کے درخت لگے ہین، اور پھولون کی اتنی پتیان اُس پر گری ہین کہ قبر بالکل ڈھک گئی ہے، اس وقت مجھکو بلخ کا واقعہ یاد آیا اور رو پڑا،

مزید احتیاط کے لیے ہم اس موقع پر چہار مقالہ کی اصل عبارت نقل کر دیتے ہین، ساتھ ہی

۱؎ ایک عجیب حادثہ :۔ عین اس وقت جب قلم نے یہ لفظ لکھا تار پیون نے میرے عزیز و احباب سید علی اشرف مرحوم کی وفات کی خبر کا تار لا کر ہاتھ مین دیا، انا للہ، مرحوم چار برس سے سل مین مبتلا تھا اُس کی جوانمرگی کا ماتم !

غمزدہ سلیمان (۲۱، نومبر ۱۹۳۰ء)

ہمارے فاضل دوست پروفیسر عبدالقادر صاحب (دکن کالج پونہ) نے چہار مقالہ کا جو ایک نیا قلمی نسخہ دریافت کیا ہے، اس کے تقابل سے جو اختلافاتِ نسخ نظر آتے ہین، اُن کو بھی حاشیہ مین لکھ دیتے ہین[1]،

قزوینی کا مطبوعہ نسخہ

"خواجہ امام[2] عمر خیامی و خواجہ امام[3] مظفر اسفزاری[4] نزول کردہ بودند و من[5] بدان خدمت پیوستہ بودم[6] در میان مجلس عشرت از حجۃ الحق عمر شنیدم[7] کہ او گفت گور من در موضعی باشد[8] کہ ہر بہاری شمال بر من[9] گل افشان میکند، مرا این سخن مستحیل نمود و دانستم کہ چنوئی[10] گزاف نگوید، چون در سنہ[11] ثلثین بنشاپور رسیدم چہار (چند-ن) سال بود تا آن بزرگ روی در نقاب خاک کشیدہ بود و عالم سفلی از وی یتیم ماندہ، و او در[12] من حق استادی بود، آدینہ[13] بزیارت او رفتم و یکی را با خود ببردم کہ خاک او[14] بمن نماید مرا بگورستان حیرہ بیرون آورد و بر دست چپ گشتم[15] در پایین[16] دیوار باغی خاک او دیدم[17] نہادہ و درختان[18] امرود و زردآلو سر از آن[19] باغ بیرون کردہ[20] و چندان برگ[21] شگوفہ بر خاک او ریختہ بود کہ خاک او در زیر گل پنہان[22] شدہ بود،

---

[1] (بمبئی والا قلمی نسخہ) [2] عمر خیام [3] خواجہ مظفر [4] اسفزانی [5] من بخدمت [6] پرسیدم [7] بود [8] بر او گل افشان کند [9] چنین مرد [10] و چند سال بود کہ آن [11] ادراحق استادی [12] روز ادینہ [13] تا [14] او را [15] گشتیم [16] پایان [17] خاک او نہادہ [18] و درختان زردآلو [19] سر از تن باغ [20] کشیدہ [21] برگ و شگوفہ [22] ناپدید گشتہ پس مرا آن حکایت،

"چہار مقالہ کا یہ قلمی نسخہ جس کا پروفیسر صاحب نے پتہ چلایا ہے بمبئی مین ملا فیروز کے کتب خانہ مین ہے، یہ نسخہ مستقل طور پر نہین لکھا گیا ہے بلکہ کتاب وصایاے نظام الملک کے حواشی پر درج ہے، سنہ کتابت معلوم ہوتا ہے چھوٹ گیا ہے گو دونون کے اختتام پر دیا ہوا ہے، مگر صاف نہین، چہار مقالہ کے آخر مین یہ عبارت ہے، "تمت رسالۂ مجمع النوادر بستم ذیحجہ سنہ" وصایا کے اختتام پر یہ عبارت ہے :-

"تمت الوصایاے سلطان الوزرا خواجہ نظام الملک علیہ الرحمہ والمغفرہ بتاریخ شانزدہم ذیقعدہ سنہ ۱۱ من ہجرہ"

اس نسخہ کے پہلے ورق کی پشت پر ایک مربع مہر ہے جسمین یہ عبارت اور سنہ ہے :- "قمر الدین حسین الحسینی ۱۱۹۴"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نسخہ ۱۱۹۴ھ سے پیشتر کا ہے، مجمع النوادر کے آخر مین سنہ کے نیچے جو ۱۱ لکھا ہے وہ غالباً ۱۱۲۲ھ ہے،

تلامذہ

خیام بخیل العلم تھا؟

خیام کی نسبت یہ عام شکایت کیگئی ہے، کہ وہ اپنے علم مین بخیل تھا، اسی لیئے نہ اُس نے بڑی بڑی تصنیفات کین، اور نہ وہ طالب علمون اور شاگردون کے ساتھ لطف سے پیش آتا تھا، بیہقی اور شہرزوری مین ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم	اس کو تصنیف کرنے اور سکھانے مین بخالت تھی

ابو حاتم مظفر اسفرائنی کے حال مین شہرزوری مین ہے،

وکان رؤفا بالمتعلمین والمستفیدین	خیام کے برخلاف ابو حاتم مظفر طالب علمون
علی خلاف طبیعۃ الخیامی (ص۲)	اور شاگردون پر مہربان تھا،

اس کا سبب

غالبًا یہی سبب ہے کہ خیام کے تلامذہ کا حلقہ بہت مختصر ہے، اور یہی وجہ ہے کہ وہ آخر عمر مین جب اہل کمال استادی کے مرتبہ کو پہنچتے ہین لا ادریت تک ترقی کر چکا تھا، اور اس منزل مین آکر تعلیم و تعلّم، درس و تدریس، اور استادی و شاگردی سب ہیچ نظر آتی ہے، خود اوس کی ایک رُباعی ہے،

یک چند بکودکی باُستاد شدیم	یک چند باستادی خود شاد شدیم
پایانِ سخن شنو کہ مارا چہ رسید	چون آب در آمدیم و چون باد شدیم

(نسخۂ بوڈلین)

چند شاگردون کے نام | بہر حال اس کے دو تین شاگردون کے نام بمشکل معلوم ہوئے ہین،

۱- **ابو المعالی** عبداللہ بن محمد میانجی عین القضاۃ، یہ خیام اور امام احمد غزالی المتوفی ۵۲۶ھ کے برادر امام محمد غزالی دونون کے شاگرد تھے، انھون نے گویا (خیام کے) فلسفہ اور (امام احمد غزالی کے) تصوف کو ملا کر ایک نئی چیز کھڑی کی، وزیر ابو القاسم استرآبادی نے کسی عداوت کے سبب اُن کو پھانسی دیدی، کشف الظنون مین ۵۲۵ھ تاریخ وفات لکھی ہے، شہر زوری مین ہے،

کان من تلامذۃ الخیامی وتلامذۃ احمد الغزالی وخلط کلام الصوفیۃ بکلام الحکماء، (ص ۴۹)

درۃ الاخبار (ص ۹۱) مین مزید یہ ہے کہ اُنھون نے اپنی اس کتاب کا نام زبدۃ الحقائق رکھا تھا، اس کے قلمی نسخے لاہور یونیورسٹی اور انڈیا آفس کے کتبخانون مین موجود ہین،

۲- دوسرا شخص حکیم **علی** بن محمد حجازی قاینی ہے، بیہق مین اس کا قیام رہتا تھا، سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ - ۵۵۲ھ) اور خوارزمشاہ اتسز بن محمد (۵۲۱ھ - ۵۵۱ھ) کے نام سے کتابین لکھی ہین، ۵۴۶ھ مین نوے سال کی عمر مین وفات پائی،

"او از شاگردان امام عمر خیام بود" (درۃ الاخبار ص ۱۰۶)

ان کے علاوہ ایک شخص اور ہے،

۳- احمد بن عمر بن علی **نظامی عروضی** سمرقندی، سمرقند کا باشندہ تھا، ملوک غور کے دربار مین رہتا تھا، چہار مقالہ کا مصنف ہے، اس نے اپنی یہ کتاب (حسب تحقیق عبدالوہاب قزوینی محشی چہار مقالہ) ۵۵۱ھ اور ۵۵۲ھ کے درمیان لکھی، یہ شاعر، ادیب، اور منجم تھا، بہر حال وہ اپنے

کو خیام کا شاگرد اور اس کو اپنا استاد کہتا ہے، (چہار مقالہ ص ۶۳) وہ خود بھی منجم تھا (ص ۶۶) اور اُس نے خیام کا ذکر بھی منجمین کے زمرہ مین کیا ہے اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ علم نجوم ہی مین خیام کا شاگرد تھا،

ایک فقیہ شاگرد کا قصہ

آثار البلاد مین زکریا قزوینی المتوفی ۶۸۲ھ نے ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک فقیہ صاحب صبح تڑکے آکر خیام سے فلسفہ کا درس لیتے تھے، اور جب اپنے معتقدون کے حلقہ مین بیٹھتے تھے تو اُس کو برا بھلا کہتے تھے، خیام کو اس کی خبر لگی تو اُس نے ایک سنجیدہ مذاق کیا، سویرے ہی اس نے چند ڈھول بجانے والون کو گھر مین چھپا کر بٹھا دیا، جب فقیہ صاحب حسب دستور سبق پڑھنے آئے تو اُس نے ڈھول والون کو اشارہ کیا، انھون نے ڈھول پیٹنا شروع کیا، لوگ جمع ہو گئے، تو اُس نے کہا دیکھو یہ تمھارے فقیہ شہر تم سے چھپکر مجھ سے پڑھنے آتے ہین، اور تم مین بیٹھ کر مجھے برا بھلا کہتے ہین[1]،

آثار البلاد ۶۷۴ھ کی تصنیف ہے،

کیا امام غزالی بھی شاگرد تھے؟

ربیع المرسوم مین عالی رومی نے کسی کتاب سے (حوالہ کا صفحہ ہمارے نسخہ سے کھو گیا ہے) نقل کیا ہے، کہ امام غزالی باصرار حکیم خیام کے شاگرد ہوئے، اور بارہ برس اوسکی صحبت مین رہے، وہ برابر خیام سے تدریس کی اجازت مانگتے تھے مگر وہ نہین دیتا تھا، آخر ایک دن مستی کی حالت مین اجازت دیدی، رومی کی اصل عبارت یہ ہے،

گویند کہ پیشواے بزرگوار عالی، امام محمد بن محمد غزالی، از خدمت حکمت مآبی استفادہ علم حکمی فرمودی،

---

[1] آثار البلاد و اخبار العباد زکریا قزوینی، ذکر نیشاپور ص ۳۱۸،

اما حکیم مشار الیہ تعلیم و تدریس را رخصت نمودے، بعد از ابرام و الحاح کرمی بودے بحالتِ مخموری افادہ بیک دو کلمہ چراغ تعہد بر فزودے، تا دوازدہ سال بدین نہج و منوال، امام ہمام خجستہ خصال بمذاکرۂ علوم مشغوف و میال گشتی، و کتاب حکمۃ العین را در اثناے آن توغل نوشتے، باز بر حصت حکیم مشہد رضویۂ کرامت نعیم میر فتے، اما مقصودِ ایشان ازین تعلم و اذعان، بطلانِ براہین حکما، روشناسان بودے[۱]"

امام غزالی کا استفادہ ممکن ہے، مگر امام موصوف کے احوال مین کسی نے خیام کا نام نہین لیا ہے، اس لیے یہ بیان مشکوک ہے، خصوصاً بارہ سال کا زمانہ اس طرح گذارنا، امام غزالی کے حال مین، قابل ترک واقعہ نہ تھا، مگر نہ تو امام نے اپنے احوال مین اور نہ تذکرہ نگارون نے انکے حالات مین اسکا ذکر کیا ہے، پھر حکمۃ العین نام کی کوئی کتاب امام کی مصنفات کی فہرست مین نہین، حکمۃ العین عربی فلسفہ کی جو ایک مشہور کتاب ہے، وہ نجم الدین علی کاتبی قزوینی المتوفی ۶۷۵ھ کی تصنیف ہے،

البتہ بیہقی نے تاریخ الحکما مین غزالی اور خیام کی ملاقات اور سوال و جواب کا حال لکھا ہے، جو اوپر گذر چکا ہے،

---

[۱] ربیع المرسوم ص ۱۴، صفحات، دار المصنفین مین لگاے گئے ہین،

تصنیفات

خیام پر تصنیفی بخل کا الزام | خیام کی نسبت بیہقی نے لکھا ہے، اور شہرزوری نے اس کو نقل کیا ہے، کہ "وہ تصنیف میں بخیل تھا" بیہقی ۵۰۷ھ میں اس سے ملا تھا، یہ خیام کے اواخر زندگی کے سال ہیں ان تذکرہ نویسوں نے اس کی تعلیم و تصنیف کے عدم ذوق کو علمی و تعلیمی بخل پر محمول کیا ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہیں معلوم ہوتا جس شخص نے بڑی ہی کاوش و جد و جہد سے جبر و مقابلہ کے اصول پر بے مثال کتاب تصنیف کی ہو، اور اصول اقلیدس پر محققانہ کتاب لکھی ہو، اور مشاہدات فلکی کی زیچ تیار کی ہو، اس کو کوئی بخیل العلم نہیں کہہ سکتا، مگر رباعیات خیام کے پڑھنے والے سے یہ راز چھپا نہیں رہ سکتا کہ حکیم خیام اواخر عمر میں فلسفہ دانی کے اس درجہ پر پہنچ گیا تھا جہاں ہر حکیم اپنے علم کے کمال اور زندگی کے پایانِ کار میں پہنچ جاتا ہے، یعنی مرتبۂ علم کی ہیچ میرزی، دانستہ نادانی، اور عالمانہ اقرار جہل،

"معلوم شد کہ ہیچ معلوم نہ شد"

دل گفت مرا علم لدنی ہوس است   تعلیم کن اگر ترا دسترس است

گفتم کہ الف، گفت دگر ہیچ مگو   در خانہ اگر کس است یک حرف بس است

("خیام" نسخۂ بوڈلین)

ہرچند بکودکی باستاد شدیم | ولہٗ | یکچند باستادی خود شاد شدیم
پایان سخن نگر کہ مارا چہ رسید | | چون آب در آمدیم وچون باد شدیم

من ظاہر نیستی و ہستی انم | ولہٗ | من باطن ہر فراز و پستی انم
با این ہمہ از دانش خود شرمم باد | | گر مرتبۂ ورائے مستی دانم

از درس علوم جملہ بگریزی بہ | | واندر سر زلف دلبر آویزی بہ

(نسخۂ بوڈلین)

ان اشعار سے ثابت ہے، کہ خیام اواخر عمر مین علم کے کس رتبہ پر تھا، اور اس لئے نوآموزگان علم وفن جو ابھی تک "علوم وفنون" کے طلسمات مین پھنسے تھے، اس کو "بخیل العلم" سمجھنے مین درحقیقت معذور سمجھے جاسکتے ہین، اسی سے یہ نظریہ بآسانی قیاس مین آسکتا ہے کہ خیام کی جن تصنیفات مین سعی ومحنت اور جد وجہد آشکارا ہے، وہ اُس کے آغاز واواسط عمر کی کمائی ہے، انتہاے عمر کی نہین، اور رباعیات جنمین اس کے اس خیال کی بہتات ہے، اس کے اواخر عمر کا سرمایہ ہین؛

تصنیفات کے نام

خیام کی تصانیف کا ذکر سب سے پہلے بیہقی مین ملتا ہے، بیہقی نے اس کے حسب ذیل تین رسالون کے نام لیے ہین،

۱۔ رسالہ مختصر طبیعیات،

۲۔ رسالہ بحث وجود،

۳۔ رسالہ کون وتکلیف،

انھین تینون رسالون کے نام شہرزوری نے بتائے ہین،

تاریخ الفی مین اس کے دو نئے رسالون کے نام ہین،

۴- میزان الحکم (فلزات کے وزن دریافت کرنے مین)

۵- رسالہ لوازم الامکنہ (انقلاب موسم اور مختلف اقلیمون کے اختلاف آب وہوا کے بیان مین)

حاجی خلیفہ چلپی نے زیچ کے بیان مین لکھا ہے،

۶- زیچ ملک شاہی لعمر الخیام،

بروکلمن (BROCKELMAN) نے تاریخ علوم عرب مین اسکی دو اور کتابون کے پتے دیئے ہین،

۷- رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب و الفضۃ،

۸- رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس،

حاجی خلیفہ نے کشف الظنون مین اس کے ایک اور رسالہ کا تذکرہ کیا ہے،

۹- رسالۃ فی الجبر والمقابلۃ،

۱۰- خیام نے اپنے اسی رسالہ جبر و مقابلہ مین اپنی ایک اور تصنیف کا حوالہ دیا ہے،[1]

کتاب البرہان علی طرق استخراج اصلاع المربعات والمکعبات،

علماے مصر مین سے ایک صاحب محی الدین صبری کردی (شیخ المقرا بسلطان قلاؤون مصر) نے سنہ ۱۳۳۰ھ مطابق سنہ ۱۹۱۷ء مین مطبع سعادت مصر سے ابوعلی سینا اور عمر خیام وغیرہ کے چند رسائل کا مجموعہ شائع کیا ہے، اور اس کا نام جامع البدائع رکھا ہے، اس مجموعہ مین بوعلی سینا

---

[1] رسالہ جبر و مقابلہ خیام مطبوعہ پیرس ۱۸۵۱ء ص ۹

کے چند رسالے تو بوعلی سینا کے اس مجموعۂ رسائل سے لیے گئے ہین، جو ۱۸۹۴ء مین لیڈن مین چھپا تھا اور اس کے نام کے بقیہ رسائل اور عمر خیام کے تین رسالے ناشر نے نورالدین بک مصری کے کتبخانہ سے حاصل کئے ہین، یہ مجموعۂ رسائل کتبخانۂ مذکور مین سنہ ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا ہے، اور نہایت عتیق ہے[1]

اس مجموعہ مین خیام کے یہ تین رسالے ہین،

۱۱- پہلا رسالہ کون و تکلیف،

۱۲- دوسرے رسالہ مین مسائل ثلاثہ، تین سوالون کے جواب ہین، کیا خدا شر کا مبدأ ہے جبر و قدر مین حق کیا ہے؟ باقی کی صفت زائد بر ذات ہے؟

۱۳- تیسرے رسالہ کا عنوان الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی ہے، ناشر یا کسی دیباچہ نگار نے لکھا ہے کہ اس مین موجود اعلیٰ کے علم کو استدلال سے حاصل کرنے کے استحالہ اور علم اعلیٰ (الٰہیات) کے موضوع کی تعیین کی گئی ہے، لیکن یہ درحقیقت بحث وجود پر ہے،

۱۴- اسی بحث وجود پر اس کا ایک اور رسالہ ملتا ہے، جس کے تین نسخے اسوقت ہمارے سامنے ہین، پہلا نسخہ ہندوستان ہی مین پروفیسر شیخ عبدالقادر صاحب (پونہ) کے پاس ہے، اور جو جناب عبدالقادر بن جمال الدین نائکی، بی اے، ایم ال سی، رئیس بیجاپور حال ساکن ہبلی، احاطہ بمبئی کی ملکیت ہے، شیخ صاحب موصوف کے پاس صوفیانہ و فلسفیانہ رسائل کا ایک قلمی مجموعہ ہے، جسمین اسطو فارابی، ابوعلی سینا، شیخ الاشراق مقتول سہروردی، ملا افتخار الدین دامغانی، اور میر محمد باقر داماد المتوفی سنہ ۱۰۴۰ھ کے رسائل ہین، خط ایرانی نستعلیق ہے، مجموعہ کے ایک رسالہ (مختصر من قول الحکیم ارسطو فی النفس)

---

[1] دیکھو خاتمۂ جامع البدائع مطبوعۂ مطبع سعادت، مصر ص ۲۰۵، سنہ ۱۳۳۰ھ،

پر کتابت[۱] کا سال ۱۰۲۷ھ لکھا ہے،

اس مجموعہ مین ایک مختصر عربی رسالہ ہے، جس کی لوح پر "رسالہ للحکیم عمر الخیام" بخط کاتب مرقوم ہے، رسالہ کا پہلا فقرہ دو سطر کی حمد و نعت کے بعد یہ ہے، "الاوصاف للموصوفات علی ضربین" رسالہ کے آخر مین ستعرف تفصیل ھذا الکلام بعد ھذا الفصل ہے، لیکن چند سطرون کے بعد یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ناقص ہے،

اس رسالہ کے دو اور نسخے برلن کتبخانہ مین موجود ہین، ان دونون کے فوٹو مجھی ڈاکٹر زبیر صاحب صدیقی کے ذریعہ سے مجھ تک پہنچے ہین، ان دونون مین سے ایک کے اول پر اور دوسرے کے آخر مین رسالہ کا نام "رسالۃ الوجود" لکھا ہی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیام کا دوسرا رسالۂ وجود ہے، یہ دونون نسخے بھی اسی طرح تمام ہوئے ہین،

۱۵ - ۱۹۰۸ء مین حضرۃ الاستاذ علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے مجھے حیدرآباد دکن بھیجا تھا کہ وہان جاکر نواب عماد الملک مولوی سید حسین بلگرامی مرحوم کے کتب خانہ سے وہ کتابین لے آؤن، جو نواب صاحب نے ندوۃ العلماء کو دی تھین، اس تعلق سے مین نے تقریباً ایک مہینہ نواب صاحب مرحوم کے ساتھ ان کے کتب خانہ مین کتابون کے نکالنے اور رکھنے کا کام کیا، نواب صاحب مرحوم بنفس نفیس اسٹول پر چڑھکر ایک ایک کتاب کو نکال کر دیتے جاتے تھے، اور مین ان کو علحدہ رکھتا جاتا تھا، اسی ضمن مین ایک مختصر سے فارسی رسالہ پر نظر پڑی، جس پر مکاتبات عمر خیام و

---

[۱] "این کتاب با رسالہاے عربی و فارسی از حضرت . . . . . وکشاف معضلات حقایق یعنی حکیم الملک صاحب ادام اللہ تعالیٰ این فقیر خاکسار یوسف علی القفار دائم الحال در دعا بودہ باتمام رسانید ۱۰۲۷ھ" لفظ "حکیم الملک" صاحب سے ظاہر ہوتا ہے، کہ حکیم الملک اور کاتب گو ایرانی ہین، مگر دونون ہندوستان مین تھے، ۱۰۲۷ھ جہانگیر کا عہد حکومت ہے، اور اس مین حکیم الملک گیلانی مشہور تھے، (دیباچہ تزک جہانگیری، اسماے حکماء)

......(دوسرے نامور کا نام یاد نہین) لکھا تھا، اور اُسکی لوح پر مرقوم تھا "یکے از نوادرِ کتبخانہ بلگرام"۔ رسالہ کی زبان فارسی، اور اوراق کی تقطیع چھوٹی تھی، اور ضخامت کا اندازہ سو سوا سو صفحون کا ہے، مین نے وہ رسالہ بھی بدنصیب ندوہ کی قسمت مین شامل کر دیا، اور قیامگاہ پر آکر وہ رسالہ صاحب خانہ اور دوسرے لوگون کو دکھایا، اور پھر اس کو اپنی ناتجربہ کاری سے کتابون کے ڈھیر مین شامل کر دیا، دوسرے دن جب اس خرمن مین اس خوشۂ پروین کو تلاش کیا، تو اُس کو ناپید پایا، دل پر بجلی سی گر پڑی، اور آج تک وہ زخم تازہ ہے، ہزار تلاش پر بھی کچھ پتہ نہ چلا کہ اس کو زمین کھا گئی یا آسمان لیکن بہرحال وہ حیدرآباد ہی کی زمین و آسمان مین ہے، عالی رومی نے رسالہ تبریزی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ"...... و مولنا نظامی عروضی ہر یک معاصر خیام بودند، واحیاناً بمراسلات و مکاتبات ابواب استفادہ و موالفت را در کشودندے" اس فقرہ سے ہم کو اسی "یوسف گم گشتہ" کی "بوے پیراہن" آتی ہے،

۱۶- رسالہ مکعبات (اس کا ذکر گنج دانش محمد تقی خان حکیم مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ مین ہے)

۱۷- عرائس النفائس (شہرزوری نے غلطی سے ذکر کیا ہے[1])

۱۸- رباعیات و اشعار کا مجموعہ،

اسکے حسب ذیل دو نئے رسالون کا ذکر فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعہ رباعیات عمر خیام کے دیباچہ مین کیا ہے،

۱۹- رسالہ نوروزنامہ،

۲۰- باب در مجموعۂ روضۃ القلوب، (دیباچہ مجموعۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی پریس برلن)

---

[1] اس غلطی کا ازالہ آگے ہوگا،

۲۱- رسالہ بالعجیۃ فی کلیات الوجود (بروکلمن، و قزوینی در حواشی چہار مقالہ)

تصانیف کی تعداد | یہ تمام تصانیف جنکا ذکر اوپر گذرا ہے، تعداد مین (۲۱) ہین، لیکن درحقیقت ان مین بعض مکرر ہین، اور بعض بے سند ہین، میرے خیال مین رسالہ نمبر (۱) "مختصر در طبعیات"، اور رسالہ نمبر (۵) "لوازم الامکنۃ" ایک ہین، اس کے رسائل مختصر مضامین ہین، جن کے کوئی نام نہین لوگ موضوع بیان کو دیکھکر ان کو مختلف نامون سے یاد کرتے ہین، اسی طرح "میزان الحکم" اور "رسالہ فی الاحتیال لمعرفۃ مقداری الذہب والفضۃ" ایک ہین، رسالہ "البرہان علی طرق استخراج المکعبات" (۱) "رسالہ مکعبات" (۱۶) ایک ہین، رسالہ نمبر (۳) کون و تکلیف اور رسالہ نمبر (۱۱) تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہین، اور رسالہ نمبر (۱۲) مسائل ثلاثہ، رسالہ کون و تکلیف (۳ و ۱۱) ہی کا تتمہ ہے، اور رسالہ نمبر (۱۳) و رسالہ نمبر (۱۴) باہم مسلسل و مربوط اور ایک ہی زنجیر کی ٹوٹی ٹوٹی کڑیان معلوم ہوتی ہین، رسالہ بحث وجود نمبر (۲) یا تو یہی ہین یا فارسی رسالہ کلیات الوجود نمبر (۲۱) ہے، نمبر (۲۰) "باب روضۃ القلوب" درحقیقت اسی رسالہ بالعجیۃ فی کلیات الوجود" نمبر (۲۱) کا آخری باب ہے، یہ علیحدہ کوئی چیز نہین،

تصنیفات کی صحیح فہرست | اب اس کی تصنیفات کی صحیح اور مرتب فہرست حسب ذیل ہے،

نام	حوالہ
۱- رسالہ مکعبات	(جبر و مقابلہ خیام مین اسکا حوالہ ہے)
۲- رسالہ جبر و مقابلہ،	(چلپی نے کشف الظنون مین ذکر کیا ہے)
۳- رسالہ شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس	(بروکلمن)

حوالہ	نام
(تحفۂ شاہیہ و چلپی)	۴۔ زیج ملک شاہی،
(تاریخ الفی)	۵۔ رسالۂ مختصر در طبیعیات (بیہقی) یا لوازم الامکنۃ
	۶۔ میزان الحکم (تاریخ الفی) یا رسالۃ فی الاحتیال لمعرفۃ،
(بروکلمن)	مقداری الذہب والفضۃ۔
(بیہقی و شہرزوری)	۷۔ رسالۂ کون و تکلیف و رسالۂ اسئلۂ ثلاثہ
(بروکلمن)	۸۔ رسالۃ فی کلیات الوجود (فارسی)
(بیہقی و شہرزوری،	۹۔ رسالۂ موضوع علم کلی و وجود، (عربی)
"	۱۰۔ رسالۂ اوصاف یا رسالۃ الوجود (عربی)
	۱۱۔ بعض عربی اشعار،
	۱۲۔ رباعیات فارسی،
دگم شدہ،	۱۳۔ مکاتباتِ خیام و...... (فارسی)

تصانیف پر تبصرہ

۱۔ رسالہ استخراج اضلاع مربعات

و

مکعبات

خیّام کی تصنیفات مین غالباً یہی اوسکی سب سے پہلی تصنیف ہے، لیکن اسکا ذکر اس کے کسی سوانح نگار نے نہین کیا ہے، حالانکہ اُس نے خود اپنے رسالۂ جبر و مقابلہ مین اس کا بہ تصریح نام لیا ہے،

شمس الملک خاقان بخارا کے حال مین پہلے اور پھر رسالۂ جبر و مقابلہ کے بیان مین آگے جو کچھ قرائن جمع کئے گئے ہین" اور کئے جائین گے، اُن سے بخوبی ہویدا ہے کہ اس کا رسالۂ جبر و مقابلہ ۴۶۷ھ اور ملک شاہی دور سے پہلے کی تصنیف ہے، اس ابتدائی تصنیف مین خیّام نے اپنے اس رسالہ کا ضمناً نام لکھا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا یہ مختصر رسالہ، اس کے رسالۂ جبر و مقابلہ سے بھی پہلے کی تصنیف ہے، وہ پہلے یہ بیان کرتا ہے، کہ مربع اور مکعب چیزون کے اضلاع دریافت کرنے کے چند طریقے اہل ہند کو معلوم تھے، جو معمولی استقرار پر مبنی ہین، اور وہ

ایک سے لیکر نو تک کے مربعات ہین یعنی ایک، دو، تین کے مربعات اور اسی طرح اُن کے مضروبات جیسے دو کو تین مین ضرب دیکر حاصل ضرب نکالا جائے۔

غالباً اس بیان سے اس کا مقصود وہ طریقۂ حساب ہے جس کو ہم اہل ہند "پہاڑا" کے نام سے جانتے ہین، اسکی اصل عبارت یہ ہے،

وللهند طرقٌ فی استخراج اضلاع المربّعات والمکعّبات مبنیة علی استقراءٍ قلیلٍ، وهو معرفة مربّعات الصّورِ التسعة، اعنی مربّع الواحد والاثنین والثلاثة وکذالک مضروب بعضها فی بعض اعنی مضروب الاثنین فی الثلاثة ونحوها۔ (ص۹)

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک کتاب اس طریقۂ حساب کے صحیح ہونے اور اس سے صحیح مطلوب حاصل کرنے کی دلیلون پر ہے، اور ہم نے اس کی بہت سی قسمین اور اضافہ کی ہین، یعنی مالُ المال، مالُ الکعب، کعبُ الکعب وغیرہ کے اضلاع کو دریافت کرنے کے

لہ اعلم ان اصحاب الجبر والمقابلة یسمون العدد المجهول شیئاً، ومضروب ذلك العدد المجهول فی نفسه مالاً، وحاصله فی المال کعباً ومکعّباً، وحاصله فی الکعب یُسمّی مال مالٍ وحاصله فی مال مال یُسمّی مال کعبٍ وحاصله فی مال الکعب یُسمّی کعب کعب، (مفاتیح العلوم خوارزمی مطبوعہ بریل ص۱۰۲ حاشیہ)

جبر و مقابلہ والے عددِ مجہول کو شئی کہتے ہین، اور اس عددِ مجہول کو اسی سے ضرب دے کر مضروب کو مال، اور مال کے حاصل ضرب کو کعب اور مکعب اور کعب کے حاصلِ ضرب کو مالُ المال، اور مالُ المال کے حاصل کو مالِ کعب، اور مالِ کعب کے حاصل کو کعبُ الکعب،

قواعد، جہان تک بھی ہو، یہ قواعد اب تک کسی نے نہین دریافت کئے تھے، ان قواعد کے دلائل، عددی ہین جو کتاب الاسطقسات کے عددیات پر مبنی ہین،

اس کی اصل عبارت یہ ہے،

ولنا کتابٌ فی البرھان علی صحۃ تلک الطرقِ، وتادیتھا الی المطلوبات وقد غزرنا انواعھا اعنی من استخراجِ اضلاعِ مال المال ومال الکعب وکعب الکعب بالغاً مّا بلغ، ولم یُسبق الیہ، وتلک البراھین انما ھی براھین عددیۃ مبنیۃ علی عددیات کتاب الاسطقسات[۱]،

صاحب نظام الملک نے گنج دانش مؤلفہ محمد تقی خان حکیم (مطبوعہ اصفہان ۱۳۰۵ھ ص ۵۲۳ بضمن حالات نیشاپور) کے حوالہ سے اس کی ایک کتاب کا نام "علم المساحۃ والمکعبات" ذکر کیا ہے، معلوم نہین اس کی قدیم سند کیا ہے، بظاہر یہ اسی "رسالہ استخراجِ اضلاعِ مربعات ومکعبات" کا دوسرا نام معلوم ہوتا ہے،

۲- جبر ومقابلہ

یہ خیام کی دوسری کتاب ہے، اس کا پورا نام "رسالۃٌ فی براہین الجبر والمقابلہ" ہے، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون مین جبر ومقابلہ کے تحت مین اسکا ذکر کیا ہے، اور اُسکی چند سطرین نقل کی ہین، جو مطبوعہ نسخہ کے مطابق ہین،

[۱] یہ دونون عبارتین رسالہ جبر ومقابلہ خیام کے ص ۹ مین ہین، مطبوعہ پیرس ۲ نظام الملک طوسی ص ۴۵۶، کانپور،

اس کتاب کا قلمی نسخہ ہولینڈ کی لائیڈن لائبریری مین تھا، یورپ مین اسکا پہلا حوالہ سنہ ۱۷۴۲ء مین گیرالڈ میرمین (GERALD MEERMAN) نے اپنی کتاب کے دیباچہ مین دیا، پھر موسیو سیدیو (SEDELLOT) نے سنہ ۱۸۳۴ء کے ایشیاٹک سوسائٹی جرنل کے ایک مضمون مین دیا، پھر اس کا دوسرا نسخہ پیرس کے کتب خانہ مین ملا، آخر ایشیاٹک سوسائٹی پیرس کے ایک فاضل ممبر موسیو ایف ویپکے (F.WOEPCKE) نے سنہ ۱۸۵۱ء مین اس کو فرنچ ترجمہ کیساتھ پیرس سے چھاپ کر شائع کیا[۱]،

یہ مطبوعہ رسالہ (۵۱) صفحون کے باریک ٹائپ مین ہے،

خیام نے یہ کتاب میرے خیال مین جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے سنہ ۴۶۷ھ سے پہلے ترکستان کے کسی شہر، بخارا یا سمرقند مین شمس الملک خاقان بخارا کی مملکت مین لکھی ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ اس وقت تک شمس الملک تک نہین پہنچا تھا، ورنہ وہ اپنی کتاب اسی قدر شناس کے نام جو اس کو تخت پر اپنے ساتھ بٹھاتا تھا، معنون کرتا، لیکن اس نے اپنی یہ کتاب سمرقند کے ایک دولتمند فاضل قاضی القضاۃ ابو طاہر کے نام معنون کی ہے[۲]، اور جو جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے غالبًا ابو طاہر ساری سمرقندی المتوفی سنہ ۴۸۴ھ ہین، اس لیے جرمن فاضل فریڈرک روزن کے اس قیاس سے مجھے سخت اختلاف ہے،

پس از فوت ملک شاہ زیجیکہ او درست کردہ بود خراب شدہ و کار عمر از رونق افتاد و گویا رسالۂ

۱؎ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد ۲۰ صفحہ ۱۰ سنہ ۱۹۱۱ء و فرنچ مقدمہ بر رسالۂ جبر و مقابلۂ خیام، پیرس،
۲؎ صاحب نظام الملک نے رسالۂ جبر و مقابلہ کا نظام الملک کے نام تہدیہ ہونا جو بیان کیا ہے (صفحہ ۴۵۶) وہ خلاف واقعہ ہے،

جبر و مقابلہ خود را در ہمین اوقات پژمردگی تالیف کرد" (مقدمہ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص ۶۶)

کہ ملکشاہ کے بعد محمد بن ملکشاہ اور دوسرے امرا اس کے قدر دان موجود تھے، جنکے نام وہ اسکو معنون کر سکتا تھا،

مسلمانون مین جبر و مقابلہ (الجبرا) کا فن خلیفہ مامون الرشید المتوفی ۲۱۸ھ کے عہد مین پیدا ہوا، اور محمد بن موسیٰ خوارزمی نے جو مامون کا معاصر تھا، اس پر پہلی عربی کتاب لکھی، جو لندن مین ۱۸۳۱ء مین انگریزی ترجمہ و حواشی کے ساتھ چھپ چکی ہے، بعد کو جبر کے دو رسالے یونانی سے عربی مین ترجمے ہوئے، ایک دیوپانطوس کا جس کو قسطا بن لوقا معاصر مقتدر (۲۹۵ھ – ۳۲۰ھ) نے، اور دوسرا ابرجس کا جس کو ابوالوفا بوزجانی المولود ۳۲۸ھ نے ترجمہ کیا،

خیام کے رسالہ جبر و مقابلہ کے صفحہ صفحہ سے ہویدا ہے، کہ اس نے اپنے اس رسالہ کو بڑی کوشش، محنت اور استقصائے کے ساتھ لکھا ہے، اور اپنی نئی تحقیقات پر آپ نازان اور خوش ہوتا ہے، اس فن پر جس قدر ممکن کتابین تھین، ان کو پڑھتا ہے، اور ان کی غلطیون کی اصلاح کرتا ہے، یہی واقعہ اس راز کو فاش کرتا ہے کہ یہ اس کے اوائل کی تصنیف ہے، جب وہ ہنوز فلسفہ لاادریت کے انتہائے کمال کو نہین پہنچا تھا، جبر و مقابلہ کی پہلی کتابون کے پڑھنے کا ذکر اسکی ان عبارتون سے ثابت ہے،

وعادة الجبريين ان يسمّوا (ص۲)	جبر و مقابلہ کے عالمون کی عادت ہی کہ وہ . . .
والذی فی کتب الجبريين، (ص۵)	اور جو مسئلہ جبر و مقابلہ والون کی کتابون میں ہے . . . .
وثلاثة من هذه الاصناف	اوران چھ اصناف مین سے تین اہل جبر و مقابلہ

[illegible]

[illegible]

خیام اس کتاب کے مقدمہ مین کہتا ہے،

ان احد المعانی التعلیمیة المحتاج
الیها فی جزء الحکمة المعروف
بالریاضی هو صناعة الجبر
والمقابلة الموضوعة
لاستخراج المجهولات العددیة
والمساحیة، وانّ فیها اصنافاً
یحتاج فیها الی اصناف من
المقدمات معتاصة جدّاً،
فتعذّر حلّها علی اکثر الناظرین
فیها، اما المتقدمون فلم
یصل الینا منهم کلام فیها،
لعلهم لم یتفطّنوا لها بعد
الطلب والنظر، اولم یضطرّ
البحث ایاهم الی النظر فیها،
اولم ینقل الی لساننا کلامهم فیها،
واما المتاخرون فقد عنّ

تعلیمی امور مین سے ایک فن جبر و مقابلہ ہے،
جسکی حکمت کی اُس شاخ مین جسکا نام
ریاضی ہے ضرورت پڑتی ہے، جبر و مقابلہ اس
لیے بنایا گیا ہے کہ اس سے نامعلوم عدد
اور مساحت کو دریافت کیا جائے، اس
فن مین کئی مسائل ہین، جن کے حل کرنے
مین چند نہایت مشکل مقدمات کی ضرورت
ہوتی ہے، جنکا حل اکثر علماے فن سے
نہین ہوسکا، اگلے محققین کی کوئی تصنیف
اس بارہ مین مجھ کو نہین ملی، معلوم
نہین کہ تلاش و تحقیق کے بعد وہ اُنکو
نہین سمجھ سکے، یا اُن کو اپنے اثناے
تحقیق مین ان مقدمات کی ضرورت
ہی پیش نہ آئی، یا ہماری زبان مین
ان کی کتاب کا ترجمہ نہین ہوا،
پچھلے لوگون مین سے ماہانی اس مقدمہ

للماهانی منهم تحلیل المقدمة	کا حل جبر و مقابلہ سے کر سکا ہے، جس کو
التی استعملها ارشمیدس	ارشمیدس نے اپنی کتاب الکرۃ والاسطوانۃ
مسلمة فی الشکل الرابع من	کے دوسرے مقالہ کی چوتھی شکل مین
المقالة الثانیة من کتابه	مسلّم مان کر استعمال کیا ہے، تو ماہانی
فی الکرة والاسطوانة بالجبر	کو دوسرے چند متساوی کعاب، اموال[1]
فادّی الی کعاب واموال و	اور اعداد کی ضرورت پیش آئی، جن کو
اعداد متعادلة، فلم یتّفق له	غور کے بعد بھی وہ جب حل نہ کر سکا
حلّها بعد ان افکر فیها ملیًّا،	تو اس نے یہ یقین کر لیا کہ ان کا حل
فجزم القضاء بانه ممتنع حتی	ناممکن ہے، یہانتک کہ ابو جعفر خازن
نبع (نبغ؟) ابو جعفر الخازن	پیدا ہوا، اور اُس نے اُن مشکلات
وحلّها بالقطوع المخروطیة	کو قطوع[2] مخروطیہ سے حل کیا، پھر اہلِ
ثم اقتفی بعده جماعةٌ من	ہندسہ[3] کا ایک گروہ ان مقدمات
المهندسین الی عدة اصناف	مین سے چند کا محتاج ہوا، تو بعض نے
منها، فبعضهم حلّ البعض، و	گو کسی مقدمہ کا حل کر لیا، لیکن ان کل
لیس لواحدٍ منهم فی تعدید	مسائل کے شمار کرانے اور ہر مسئلہ کے
اصنافها وتحصیل انواع کل صنف	اقسام کے حاصل کرنے، اور ان مین سے

[1] انگریزی اصطلاحات انکے لیے یہ ہین، کعاب (کیوب) اموال (اسکوئر) اعداد (نمبر) [2] علم مثلثات (ٹرینا وجی) [3] ہندسہ جیومیٹری

منها والبرهان علیها کلام یعتد به	ہر مسئلہ پر دلیل قائم کرنے مین کوئی قابل
الا علی صنفین سأذکرهما،	شمار گفتگو نہین کی، صرف دو مسئلون
وانی لم ازل کنت شدید	پر دلیلین پیش کین، جنکا ذکر مین کرونگا
الحرص علی تحقیق جمیع اصنافها	اور مین ہمیشہ سے جبر و مقابلہ کے تمام
وتمییز الممکن من الممتنع	مسائل کی تحقیق کا حریص تھا، اور اُس کے
فی انواع کل صنف ببراهین،	ممکن الحل اور غیر ممکن الحل مسائل مین بدلائل فرق
لمعرفتی بان الحاجة الیها	جاننے کا مشتاق تھا، کیونکہ مین جانتا تھا
فی مشکلات المسائل ماسّة	کہ مشکل سوالون کے حل کرنے مین انکی
جداً، (ص۲)	بڑی ضرورت پڑتی ہے،

صفحہ ۶ و ۷ مین خیام نے وہ مسائل گنائے ہین جنکا حل متقدمین کر چکے تھے، اور وہ مسائل ذکر کئے ہین جنکو اگلے لوگ حل نہ کر سکے، اور اُن کو خود اس نے اپنی تحقیق سے حل کیا ہے،

وثلاثة من هذه الاصناف	ان چھ مسائل مین سے تین مسئلے اہل جبر و
الستة مذکورة فی کتب الجبریین	مقابلہ کی کتابون مین مذکور ہین۔۔۔۔
...... ولم یبرهنوا	...... لیکن اُن پر ہندسہ سے
علیه من الهندسة (ص۶)	دلیل نہین قائم کی ہے،

۱؎ مجھے افسوس ہے کہ مین اس فن سے آشنا نہین بلکہ اس کے فنی مباحث کو مین سمجھ بھی نہین سکتا، اس لیے مین اس کتاب پر صرف تاریخی حیثیت سے بحث کر رہا ہون،

وھذه الثلاثة مذکورة فی کتب الجبریین ومبرھن علیھا من جھة الھندسة واما من جھة العدد فلا، (ص ۷)

اور یہ تین مسئلے جبر ومقابلہ والون کی کتابون مین مذکور ہین، اور ہندسہ سے اُن پر دلیلین دی گئی ہین، لیکن حساب و عدد سے دلیل نہین دی گئی،

وھذه الستة الاصناف لم یوجد فی کتبھم منھا شیء الا الکلام فی واحد منھا مبتراً وسابینھا وابرھن علیھا من جھة الھندسة لا من جھة العدد، (ص ۷ و ۸)

اور ان چھ مسئلون مین سے ایک بھی اُن کی کتابون مین مذکور نہین، صرف ایک مسئلہ کی نسبت متفرق باتین کہی گئی ہین، جن کو مین آگے بیان کرونگا اور اُسپر ہندسہ سے دلیل دونگا، عدد سے نہین،

صفحہ ۲۶ مین کہتا ہے،

وھذا التماس او التقاطع لم یتفطن له ابو الجود المھندس الفاضل حتی جزم القضاء بان ...... کانت المسئلة مستحیلة وابطل فی حکمه ھذا وھذا الصنف ھو الذی اضطر ...... الیه الماھانی من بین الاصناف الستة حتی تبین (ص ۲۶)

اس تماس اور تقاطع کو فاضل مہندس ابوالجود یہ فیصلہ کرلینے کے سبب سے کہ یہ مسئلہ محال ہے، نہین سمجھ سکا، اور وہ اپنے اس فیصلہ مین غلطی پر تھا، اور یہ وہی ایک مسئلہ ہے جس کی ماہانی کو مسائل ششگانہ مین سے ضرورت پڑی،

صفحہ ۴۳ مین کہتا ہے،

واما المسئلۃ التی اضطرت	اور لیکن وہ مسئلہ جس نے متاخرین مین
واحداً من المتاخرین الی ھذا	سے ایک کو اس کی طرف مضطر کیا، یہ
الصنف ھی ھذہ	ہے .... تو اس
فاستخرج المسئلۃ ھذا الفاضل	فاضل نے اس کو حل کر لیا، حالانکہ عراق
بعد ما اعیت ھذہ المسئلۃ	کے فضلاء جیسے ابو سہل کوہی، رحمہم اللہ
جماعۃً من فضلاء العراق	سے یہ حل نہ ہو سکا تھا، لیکن یہ حل
ومنھم ابو سھل القوھی رحمہم الله	کرنے والا فاضل (خدا اس سے راضی
الا ان ھذا المستخرج رضی الله	ہو) با این ہمہ ان اختلافات
عنہ مع فضلہ وعظم قدرہ	کو نہین سمجھا، اور اس صنف مین
فی الریاضیات لم یخطر ببالہ	جو ناممکن مسائل ہین، اُن کو نہین جانا،
ھذہ الاختلافات وفی	اس فاضل کا نام ابو الجود ہے،
مسائل ھذا الصنف ما یستحیل	
وھذا الفاضل ھو ابو الجود،	

صفحہ ۴۴ مین وہ ابو علی ابن الہیثم مصری کا ذکر کرتا ہے، جو علم مرایا اور ریاضیات کا بڑا عالم تھا،

وذالک قد بیّنہ ابو علی	اور اس کو ابو علی بن ہثیم نے خدا اُس پر
ابن الھثیم رحمہ اللہ تعالی،	رحم کرے بیان کیا ہے،

آخر میں کہتا ہے کہ میرے ان مقدمات کے سمجھ لینے کے بعد وہ تمام مشکلات حل ہو جائینگے،
جن کو اگلے علماء نہیں سمجھ سکے تھے،

فمن وقف علی هذه المقدمات	ان مذکورۂ بالا مقدمات سے جو واقف
المذکورة واتفق له مع ذلک	ہو چکا، اور اس کے ساتھ اوس کی
قوة فی الطبع ودرایة فی	طبیعت میں تیزی، اور اس کو مسائل
المسائل لم یکد یخفی علیه	کا عملی تجربہ ہو، اس سے وہ مسئلے
من المسائل المعتاصة علی	پوشیدہ نہ رہیں گے، جن کو اگلے حل
المتقدمین شیئ، (ص ۴۶)	نہ کر سکے تھے،

اس کتاب کی تصنیف کرنے کے پانچ برس بعد کسی نے اس سے ابوالجود محمد بن لیث
مہندس کی کتاب کا ذکر کیا تو اس نے اس پر ایک مختصر ضمیمہ لکھکر ابوالجود کی غلطی ظاہر کی کہتا ہے،

هذا وقد حکی لی بعض من شدا	یہ اور مجھ سے ایک شخص نے جو کسی قدر
شیئاً نزراً من الهندسة بعد	علم ہندسہ سے آشنا تھا، میرے اس
تالیفی هذه الرسالة بخمس	رسالہ کی تالیف کے پانچ برس بعد
سنین ان لابی الجود محمد بن	ذکر کیا کہ ابوالجود محمد بن لیث مہندس
اللیث المهندس رحمه الله	(خدا اُس پر رحمت کرے) نے ان
کلاماً فی تعدید هذه الاصناف (ص ۷۴)	اقسام کے گنانے میں کچھ بحث کی ہے،

پھر ابوالجود کی غلطی ظاہر کی ہے،

وبعد فان واحدا من اصحابنا	بعد ازین، ہمارے دوستون مین سے ایک
اقترح علینا ان نبین خطأ	نے ہمسے فرمایش کی، کہ ہم ابوالجود محمد بن لیث
ابی الجود محمد بن اللیث فی الصنف	کی اس غلطی کو واضح کرین، جو اُس نے
الخامس، (ص ۴۰)	پانچوین قسم مین کی ہے،

ان اقتباسات سے واضح ہے کہ اس نے کس محنت، مشقت، جانفشانی، کوشش اور استقصاء سے یہ کتاب لکھی ہے، کیا یہ بخیل العلم کا کارنامہ ہے؟ اس سے ظاہر ہے کہ اُس کی یہ کتاب اس کی جوانی کے علمی جوش و خروش کا نتیجہ ہے، اس کے بڑھاپے کی سردمہری کا نہین، جب رسمی علم کی آخری حقیقت اس کے سامنے بے نقاب ہو چکی تھی، اور وہ لاادریت کے بدولت ان علوم و فنون کی بے قدری و ہیچ میرزی کا معتقد ہو چکا تھا،

اس کتاب مین اس نے جن مہندسین اسلام کے نام لیے ہین، اُن کے اسماء اور سنین حسب ذیل ہین،

۱۔ ماہانی، ابوعبداللہ محمد بن عیسٰی بغدادی، (الموجود ۲۳۹ھ[۱] و ۲۵۰ھ)

۲۔ ابوسہل قوہی (کوہی) المتوفی فی اواسط قرن رابع، (اواسط ۳۵۰ھ)

۳۔ ابوالجود محمد بن لیث مہندس، ابوریحان بیرونی المتوفی ۴۴۰ھ کا معاصر تھا،

۴۔ ابوعلی بن ہیثم، المتوفی بین ۴۳۰ھ و ۴۵۰ھ

---

[۱] ماہانی کی تاریخ حکماء کے تذکرون مین نہین، ابن یونس حاکمی المتوفی ۳۹۹ھ نے اپنی زیچ حاکمی مین ماہانی کے مشاہدۂ فلکی کی تاریخ ۲۳۹ھ و ۲۵۰ھ نقل کی ہے، زیچ حاکمی مرتبۂ کوسن مطبوعہ پیرس ۱۸۰۴ء ص ۸۲ و ۷۰، ۹، ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۲۱، مصر، القفطی ص ۲۴۲

لیڈن کے کتب خانہ مین (FOL, 1716) محمد بن لیث کا وہ رسالہ ہے جو اس نے ماہانی کی کتاب پر لکھا ہے، (فرنچ ضمیمہ خیام ص ۱۰۲) ابوالجود کا ایک اور رسالہ ہے، جس مین ابوریحان بیرونی کے ایک سوال کا جواب دیا ہے، جسکا عنوان یہ ہے، جواب الشیخ الفاضل ابی الجود محمد بن اللیث ایدہ اللہ عما سالہ عنہ الاخ الفاضل ابوالریحان محمد ابن احمد البیرونی (فرنچ ضمیمہ خیام ص ۱۱۴) بہرحال ان نامون کے لکھنے کے بعد عموماً خیام نے رضی اللہ عنہ یا رحمۃ اللہ تعالیٰ لکھکر یہ ثابت کردیا ہے کہ اس تالیف کے وقت وہ سب مرچکے تھے، ان مرنے والون مین آخری قریب نام ابن ہیثم کا ہے جو سنہ ۴۴۶ھ اور سنہ ۴۵۴ھ کے درمیان مرا، (عیون الانباء ص ۹۲ ج ۲) اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب سنہ ۴۵۴ھ کے بعد لکھی گئی ہے، ہم نے تخمینی طور سے خیام کی پیدائش کا سال سنہ ۴۴۴ھ قرار دیا ہے، اس لئے یہ کتاب تحصیلِ کمال کے بعد اور رصد خانہ ملکشاہی مین جانے سے پہلے سنہ ۴۶۶ھ اور سنہ ۴۶۷ھ کے درمیان مین تالیف پاسکتی ہے،

۳۔ زیجِ ملک شاہی

رصد خانہ کے کامون کے تذکرہ مین "زیج ملک شاہی" کا ذکر پہلے آچکا ہے، خواجہ نصیر طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ نے معرفتِ تقویم مین سی فصل کے نام سے ایک فارسی رسالہ لکھا ہے، اُس کی شرح عبدالواحد نام کسی ہیئت دان نے بعد کو لکھی ہے، اس شرح مین اس نے خیام کی اس زیج کا ذکر کیا ہے، اور حاجی خلیفہ چلپی متوفی سنہ ۱۰۶۵ھ نے کشف الظنون مین زیج کے

سلسلہ مین اسی شرح کے حوالہ سے اسکی اس زیچ کا ذکر کیا ہے، چنانچہ کہتا ہے،

"زیج ملکشاہی لعمر الخیام، ذکرہ عبد الواحد فی شرح سی فصل"

اس زیچ کا تذکرہ، اس سے بھی پہلے علامہ قطب الدین شیرازی المتوفی ۷۱۰ھ کی تحفۂ شاہیہ مین ملتا ہے، باب التواریخ مین ہے:-

ومما ذکرنا یعرف خطاء	اور ہمنے جو بیان کیا اس سے خیام کی وہ غلطی
عمر الخیام فی زیجہ الذی	معلوم ہوگئی جو اس نے اپنے اوس
وضعہ حیث ذکران فی	زیچ مین کی ہے، جسکو اس نے تالیف
کل اربع سنین تکون کبیسۃ	کیا ہے، اور جسمین یہ بیان کیا ہے کہ ہر
دائما،	چار سال کے بعد ہمیشہ لوند ہوگا،

اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خیام نے اپنی زیچ مین اپنی تاریخ جلالی کے اصول بیان کئے تھے،

۴- رسالہ مصادرات اقلیدس

اس رسالہ کا نام "رسالۃ فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس" ہے، یہ کتاب ابھی چھپی نہین، اور نہ مین نے دیکھی ہے، اور نہ کسی دیکھنے والے نے اس کا حال لکھا ہے، البتہ بروکلمن نے اپنی تاریخ علوم عرب مین لکھا ہے، کہ "اس کا قلمی نسخہ لائیڈن (ہالینڈ) کے کتبخانہ

لہ تحفۂ شاہیہ کا قلمی نسخہ اورنٹیل لائبریری پٹنہ مین نظر سے گذرا، جسکا نمبر ۲۰۳۹ ہے،

مشرقی مین محفوظ ہے[۱]" اس کتاب کے عنوان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مین اقلیدس کی ان شکلون کی مشکلات حل کیگئی ہونگی، جنکا ثبوت ایک دوسرے کے ثبوت پر موقوف ہی، مگر ڈاکٹر ڈینی سن راس نے اس کتاب کا نام انگریزی ترجمہ مین یہ لکھا ہے، "اقلیدس کے حدود و تعریفات کے چند مشکلات[۲]" اگر یہ صحیح ہے تو اس رسالہ کا تعلق، اشکال کے بجائے حدود سے ہوگا،

خیام کی یہ چار کتابین ریاضیات سے متعلق ہین،

۵- رسالۂ طبیعیات و لوازم الامکنۃ،

سب سے پہلے بیہقی نے اس کے اس رسالۂ طبیعیات کا ذکر کیا ہے، کہتا ہے،

ولہ ضنّۃ بالتصنیف والتعلیم لم	اسکو تصنیف کرنے اور پڑھانے مین بخل تھا، اُسنے
یکتب تصنیفاً الا مختصراً فی الطبیعیات...	کوئی کتاب نہین لکھی لیکن ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین...

یہی عبارت ذرا تغیر سے شہرزوری مین ہے،

لہ مختصر فی الطبیعیات و...	اسکا ایک مختصر رسالہ طبیعیات مین ہی اور...

یہ طبیعیات کا کیا رسالہ تھا؟ اور طبیعیات کی کس صنف سے متعلق تھا، مذکور نہین، مگر تاریخ الفی کے مصنف احمد ٹھٹھوی سندھی نے لوازم الامکنۃ کے نام سے خیام کے جس رسالہ کا ذکر کیا ہے، اوسکی تفصیل یہ لکھی ہے،

---

[۱] حواشی چہار مقالہ ص ۲۲۰ بحوالہ تاریخ علوم عرب بروکلمن ج ۱ ص ۴۷۱،
[۲] مقدمۂ رباعیات خیام از ڈاکٹر ڈینی سن راس مطبوعہ میتھون پریس لندن ۱۹۰۰ء ص ۲۴

غرضِ آن رسالہ دریافتنِ فصولِ اربعہ است وعلتِ اختلافِ ہوائے بلاد واقالیم (مظفریہ ص ۳۴)

خیام اپنے مختصر رسالون کا آپ نام نہین رکھتا، لوگ عنوانِ مضمون سے نام بطورِ خود متعین کر لیتے ہین، خیال ہوتا ہے کہ یہ مختصر رسالۂ طبیعیات اور رسالہ لوازم الامکنہ دونون ایک ہین، بیہقی نے اس کو صرف "مختصراً فی الطبیعیات" کہدیا ہے، اور اسی کو تاریخ الفی نے موضوع کے لحاظ سے مسمّٰی بلوازم الامکنہ" لکھا ہے، یعنی وہ رسالہ جس مین مکان کے لوازم وخصائص طبعی کا ذکر ہو، جو تمامتر طبیعیات کی بحث ہے، اور آجکل اس بحث کو کہ موسمون کا تغیر کیون اور کیونکر ہوتا ہے اور مختلف اقلیمون کی آب وہوا مین سردی وگرمی کا اختلاف کیون اور کس طرح ہوتا ہے، جغرافیۂ طبعی مین ذکر کرتے ہین، احمد ٹھٹھوی نے تاریخ الفی مین اس رسالہ لوازم الامکنہ کے مضامین کی جو تفسیر کی ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ یہ رسالہ اس نے دیکھا تھا، اور اکبر کے زمانہ مین (۱۰۰۰ھ) وہ رسالہ ہندوستان مین موجود تھا، یا یہ کہ یہ بیان اس نے کسی اور کتاب سے نقل کیا ہے جسکا حوالہ اس نے نہین دیا ہے،

۶- میزان الحکم ورسالۂ معرفۂ مقداری الذہب والفضۃ

احمد ٹھٹھوی نے اس کے ایک اور رسالہ کا نام "میزان الحکم" بتایا ہے، اور اس کی تفصیل یہ کی ہے،

"انچہ از وے شہرت دارد رسالہ ایست مسمّٰی بمیزان الحکم در بیان یافتن قیمت چیزہائے مرصّع

بدون کندن جواہر ازان . . (مظفریہ ص ۳۲۷)

گوتھا (جرمنی) کے کتب خانہ مین ایک مختصر رسالہ حسب ذیل عنوان سے ہے،

للحکیم الفاضل ابی الفتح عمر بن
ابراهیم الخیامی فی الاحتیال
لمعرفة مقداری الذهب
والفضة فی جسم مرکب منهما،

حکیم فاضل ابو الفتح عمر بن ابراہیم
خیامی کا رسالہ سونے اور چاندی سے
ملا کر بنائے ہوئے جسم مین سے ہر ایک
کے وزن جاننے مین۔

ان دونون عبارتون کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس رسالہ کا ٹھٹھوی نے ذکر کیا ہے وہ بعینہ وہی ہے، جسکا ایک نسخہ گوتھا کی لائبریری مین موجود ہے،

گو خاص اس فن مین خیام سے اس کے حریف و معاصر المظفر اسفزاری کا نام زیادہ شہرت رکھتا ہے، جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسی فلزاتی ترازو کی تکمیل مین صرف کیا، اور اسکے علاوہ علم جر ثقیل و آلات مین بھی اس کو کمال حاصل تھا، شہرزوری مین ہے،

وهو الذی عمل میزان
ارشمیدس الذی یعرف به
الغش والعیار وصرف عمره
فی ذلك وقبضه بخزانة
السلطان فخاف خازن السلطان
. . . . ظهور خیانته فی الخزانة

اور اسی نے ارشمیدس کی وہ میزان بنائی
جس سے کھوٹا اور کھرا پہچانا جاتا تھا اور
اس مین اپنی عمر صرف کی، اور اس
ترازو کو سلطانی خزانہ کے سپرد کر دیا،
تو سلطانی خزانچی نے اسکو اس ڈر سے
توڑ ڈالا کہ اس سے اسکی بددیانتی نہ کھل جائے

بسبب هذا المیزان فکسرہ وفتت اجزاءہٗ (۲۹)

خیّام کے ایک اور معاصر عبدالرحمان خازن نے میزان الحکمہ کے نام سے اس فن کے مباحث پر ایک مستقل کتاب لکھی تھی، جسکا ایک نادر قلمی نسخہ جامع مسجد بمبئی کے کتب خانہ مین موجود ہے، اسی نام کی ایک اور نادر تصنیف کتبخانۂ آصفیہ حیدرآباد دکن مین موجود ہے، گو اس مین اُسکے مصنف کا نام نہین، مگر اس کے مقالۂ ثامنہ مین پانچوین ترازو الجامع ذوالکفات کا ذکر ابوحاتم مظفر اسفزاری کے انتساب سے ہے، اور پھر اسی مقالہ مین انھین مظفر کی اختراع کردہ ایک اور ترازو کا ذکر ہے،

کتبخانۂ بمبئی کے نسخہ مین چند ابتدائی سطرین ایسی لکھی ہین، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۱۵ھ مین چند حکمار نے فلزّات کے تولنے کی ترکیب پر مختلف رسالے لکھے تھے، عبارت یہ ہے، "و بسطه المتاخرون فی شهور سنة خمس وعشرة وخمسمائة، اور حیدرآبادی نسخہ مین مختلف حکما کے رسائل ایک خاص ترتیب سے جمع کئے گئے ہین، چنانچہ چوتھے مقالہ مین ہے، فی ذکر موازین الماء للحکماء المتقدمین وھم ارشمیدس ومنالاوس ومحمد بن زکریا الرازی والامام عمر، یہ آخری نام امام عمر یعنی عمر خیّام کا ہے، ۵۱۵ھ سلطان سنجر سلجوقی کے عہد حکومت کا سال ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس سلطان کے حکم سے اس عہد کے مختلف حکما نے فلزّات کے وزن پر رسالے لکھے تھے، جنمین سے تین حکیمون کے نام میزان الحکمہ کے ان دونون مختلف نسخون سے معلوم ہوتے ہین، یعنی ابوحاتم مظفر اسفزاری، عبدالرحمان خازن، اور امام عمر خیّام،

عمر خیام کا یہ رسالہ جو چند صفحون کی تالیف ہے غالباً اسی ۵۱۵ھ مین لکھا گیا ہوگا، جسکا ذکر مبئی والے نسخہ میزان الحکمۃ مین ہے، اور یہ رسالہ بعینہ حیدرآبادی نسخہ کے مقالہ رابعہ مین ہے، اور جرمنی کی گوتھا لائبریری مین خیام کا یہ رسالہ قلمی مستقلاً الگ موجود ہے، مگر ناتمام ہے، فریڈرک روزن نے اسی ناتمام نسخہ کو اپنے مطبوعہ کادیانی رباعیات کے آخر مین شائع کردیا ہے،

۷- رسالہ کون وتکلیف

اس رسالہ کا ذکر بیہقی اور شہرزوری نے کیا ہے، خوش قسمتی سے اس کا ایک نسخہ جو ۶۹۹ھ کا لکھا ہوا نہایت قدیم تھا، دوسرے بعض فلسفیانہ رسائل کے مجموعہ مین مصر کے ایک رئیس (نورالدین بک مصطفےٰ خسر عبدالحلیم پاشا عاصم) کے کتب خانہ مین موجود ہے، اور جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، یہ مجموعہ بوعلی سینا وغیرہ کے رسائل کے ساتھ ۱۳۳۵ھ مطابق ۱۹۱۷ء مین چھپ چکا ہے، اور اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس رسالہ کی حقیقت، جیسا کہ خود اس کے دیباچہ مین مذکور ہے، یہ ہے کہ ابوعلی سینا کے شاگردون مین سے ایک صاحب جن کا نام ابونصر محمد بن عبدالرحیم نسوی ہے، اور جو نواحِ فارس مین قاضی تھے، انھون نے ۴۷۳ھ مین خیام سے ۲ دو سوال پوچھے تھے،

۱- خدا نے یہ دنیا اور خصوصاً انسان کو کیون بنایا؟

۲- اور انسانون کو عبادات بجالانے کی تکلیف کیون دی؟

انھین ۲ دو سوالون کی وجہ سے اس رسالہ کا نام رسالہ "کون وتکلیف" پڑگیا، پہلا سوال کون (ہستی) کی علت سے، اور دوسرا سوال تکلیف (احکامِ الٰہی) کی علت سے ہے،

اس کے شروع مین سائل نے خیام کو خطاب کر کے عربی کے چند شعر لکھے تھے، جن مین سے یہ چار باقی ہین،

ان کنت ترعین یا ریح الصبا ذممی	اے باد صبا! اگر میرے عہد کی رعایت تو کر سکتی ہے
فاقری السّلام علی العلامۃ الخیمی	تو علامہ خیام کو میرا سلام پہنچا،
بوسی لدیہ تراب الارض خاضعۃ	جھک کر ان کی خاک قدم چوم،
خضوع من یجتدی جدوی من الحکم	اس ادب سے جیسے حکمت کا کوئی مستفید جھکتا ہے،
فھو الحکیم الّذی تسقی سحائبہ	کہ وہی ایسا حکیم ہے جس کے برستے بادل
ماء الحیاۃ رفات الاعظم الرمم	بوسیدہ ہڈیون کو آب حیات پلاتے ہین،
عن حکمۃ الکون والتکلیف یات بما	اس سے ہستی اور تکلیف کا سبب پوچھ،
تغنی براھینہ عن ان یقال لم	وہ وہ کہیگا کہ پھر اسکی دلیلین کیون کیے سوال سے بے نیاز ہونگی

خیام نے جواب کے آغاز مین سب سے پہلے یہ لکھا ہے کہ تمام فلسفہ کا نچوڑ صرف تین سوالات ہین،

۱- کیا یہ ہے؟ (انیّۃ)

۲- اگر ہے تو کیا ہے؟ (ماھو؟)

۳- اور کیون ہے،؟ (لم ھو؟)

پھر بتایا ہے، کہ "ہر وہ شی جو دنیا مین موجود ہے، وہ انیت (موجودیت) اور ماہویت (ماہیت) سے کبھی خارج نہین ہو سکتی ہے، البتہ لمیّت سے بعض وجود بے نیاز ہو سکتے ہین، اور اس کی صورت یہ ہے کہ موجود کی ۲ دو قسمین ہین، ایک واجب الوجود، اور دوسری ممکن الوجود،

علت اور سبب کا سوال ضرورت ہے کہ کہیں جا کر رُکے، اور ایک ایسی علت پہ جا کر انتہا ہو جس کی پھر کوئی علت نہ ہو، یہ شان واجب الوجود کی ہے، اور ممکن الوجود کے تمام اسباب و علل بالآخر علۃ العلل یعنی اسی واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتے ہیں، واجب الوجود جس طرح اپنے وجود کی علت سے بے نیاز ہے، اسی طرح اس کے اوصاف وصفات اور افعال بھی علل و اسباب سے مستغنی ہیں، اس لئے یہ سوال ہی بے معنی ہے کہ اس نے کیوں بنایا، اور ہست کیا؟ یہ واجب الوجود کے جود و کرم کی صفت کا نتیجہ ہے کہ یہ دنیا ہست ہے، اور ہم موجود ہیں"

اس کے بعد اس نے موجودات کی ترتیب اضافی کی فضیلت پر بحث کی ہے، اور لکھا ہے کہ "اس مسئلہ میں بہت سے لوگ سرگرداں ہیں، اور شاید میں اور معلم افضل المتاخرین شیخ الرئیس ابو علی حسین بن عبداللہ البخاری اعلی اللہ درجتہ" نے اس پر پورا غور کیا، اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے"

اس کے بعد جو عبارت ہے، اس سے خیام کی لا ادریت کا پردہ فاش ہوتا ہے، کہتا ہے،

وانتهى بنا البحث الى ما قنعت	اور بحث و تحقیق وہاں تک پہنچی، جہاں ہمارے
به نفوسنا القانعة بالشئ	اس نفس کو قناعت ہو گئی، جو معمولی غلط
الركيك الباطل المزخرف ظاهره	نمائشی، ظاہر چیز (علم) پر قانع ہو جایا کرتا ہے
واما لقوة الكلام فی نفسه و	اور یا درحقیقت بات ہی فی نفسہ ایسی
شئ نه بحيث يجب ان يقنع به	قوی اور پر زور ہوتی ہے کہ اس کو تسلیم
(ص ۱۷۱)	کر لینا ضروری ہے،

اس کے بعد وہ کہتا ہے، جس سے مسئلۂ ارتقاء کی جھلک نمودار ہوتی ہے،

فنقول ان البرهان الحقیقی الیقینی	تو ہم کہتے ہیں کہ اس بات پر یقینی وقطعی
قائم علی ان هذه الموجودات	دلیلیں قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے موجودات
یبدعها الله تعالی معا بل ابداعا	کو یکبارگی نہیں بنایا، بلکہ اُن کو تدریج
نازلة من عنده فی سلسلة	اپنے پاس سے اتار کر ترتیب کے سلسلہ
الترتیب،	سے بنایا،

اس کے بعد ابو علی سینا کے الہیات کی وہ ترتیب بیان کرتا ہے، کہ پہلے عقل اوّل پیدا ہوئی، پھر عقل ثانی پیدا ہوئی، پھر عقل سوئم اسی طرح عقل دہم تک، یہاں تک کہ مادہ پر اس ابداع کا خاتمہ ہوا، بعد ازیں ایجاد کا دور شروع ہوا، اس میں خام مرکبات و معدنیات سے بڑھتے بڑھتے انسان تک پیدا ہوا، اودھر مبدعات میں سب سے اشرف وہ ہے جو مبدأ اوّل سے قریب ہے، اور اسی طرح فضیلت و بزرگی درجہ بدرجہ نیچے اترتی آئی، اور ادھر ایجاد میں مادۂ کائنات کے بعد مرکبات و معدنیات و نباتات و حیوانات میں اس فضیلت و بزرگی کی ترتیب نیچے سے اوپر کو چڑھتی گئی، یہانتک کہ انسان سب سے افضل قرار پایا، اور نیچے سے جا کر اوپر انسان کا قرب روحانی مبدأ اوّل سے قریب ہو گیا،

حتی انتهی الی الانسان الذی	یہانتک کہ اس انسان پر اس کی انتہا ہوئی
هو اشرف الموجودات المرکبة	جو تمام مرکب موجودات میں سب سے اشرف،
وآخر الموجودات فی عالم الکون	اور اس عالمِ مادی میں وجود میں آنے

والفساد فالاقرب منه — مین سب سے آخر ہے، کیونکہ غیر مادی موجودات
فی المبدعات اشرفھا — مین اشرف وہ ہے، جو سب سے زیادہ خدا
والابعد من الطینۃ — سے قریب ہے اور مادیات مین اشرف
فی المرکبات اشرفھا، — وہ ہے، جو اپنی مادی اصل سے زیادہ
(ص ۱۷۱) — دور ہے،

اب اس کے بعد سوال ہوتا ہے، کہ مرکّباتِ مادی ترتیباً یکے بعد دیگرے کیون ظہور پذیر ہوتے ہین، اور غیر مادی مُبدعات کی طرح ایک ساتھ کیون نہین ہوئے؟ اس کا جواب نہایت عمدہ دیا ہے کہ یہ تمام مادی کائنات و موجودات آپس مین متضاد و متقابل ہین اور جو باہم متضاد و متقابل ہون وہ سب ایک ساتھ نہین ظہور پذیر ہو سکتے، ایک ہی کپڑا ایک ہی وقت مین سپید و سیاہ دونون نہین ہو سکتا، اس لیے دونون رنگ یکے بعد دیگرے اس پر چڑھینگے،

پھر سوال ہوتا ہے کہ دنیائے کون و فساد مین یہ تضاد کیون ہے؟ اس کا جواب وہی دیا ہے، جو امام غزالی نے دیا ہے، کہ عالم جس نہج پر پیدا ہوا ہے اگر اُسمین کچھ شر یا نقص بھی ہے، تو اس کے خیر کثیر کے مقابلہ مین یہ قلیل شر ناقابلِ التفات ہے، کہ

ان الامساک عن الخیر الکثیر — بہت بھلائی سے تھوڑی سی برائی کے
من جھۃ لزوم شر قلیل — لازم آجانے کے خیال سے رُک جانا
ایاہ شرٌ کثیر، — بہت بڑی برائی ہے،

اس لیے باری تعالیٰ ان تمام متضاد و متقابل ممکن ہستیون کو باری باری منصۂ وجود

پر لاکر انصاف کیساتھ ان مین سے ہر ایک کو کمالِ ذاتی حاصل کرنے کا موقع عطا فرماتا ہے، اور ان ہستیون مین قرب و بعدِ الٰہی کی حیثیت سے جو تفاوت ہے، وہ حق تعالیٰ کے بخلِ کرم کی وجہ سے نہین ہے، بلکہ اسکی حکمتِ سرمدی کی وجہ سے ہے، اس کے بعد کہتا ہے،

فهذه جمل وان اوردتها	یہ مختصراً ہے، اگرچہ مین نے ان کو حکماء کے
على سبيل اقتصاص مذهب	ایک خاص گروہ کی پیروی کے مطابق بیان
قوم من الحكماء فان تحقق	کیا ہے، تو اگر ان کے اصول کی تحقیق تو
اصولها بالبرهان يهديك	دلیل سے کرے، تو خدا ان کی تحقیق کی
سبيل تحقيقها باليقين (ص ۱۷۲)	بذریعۂ یقین تجھکو ہدایت کرے گا،

اس کے بعد اُس نے تکلیف کی حقیقت ظاہر کی ہے کہ اُس کے معنی گو مختلف ہین، لیکن حکماء کے نزدیک اسکے معنی یہ ہین،

التكليف هو الامر الصادر	تکلیف وہ فرمانِ الٰہی ہے، جو اس لیے صادر
عن الله تعالى السائق للاشخاص	کیا گیا ہے تاکہ وہ افراد انسانی کو اُن کے
الانسانية الى كمالاتهم المستعدة	ان دنیاوی و اخروی کمالات کی طرف
لهم في حياتهم الاولى والاخرى	عملاً لائے، جن کی استعداد اُن کے اندر رکھی
الرادع اياهم عن الظلم والجهل	گئی ہے، اور اُن کو ظلم و بے انصافی اور
وارتكاب القبائح واكتساب	برائیون کے ارتکاب اور نقائص کے
النقائص والانهماك في متابعة	حاصل کرنے اور ان جسمانی خواہشون کی

القوى البدنية انما نعنا یا ھم — پیروی سے باز رکھے جوان کو عقلی
عن اتباع القوى العقلية — قوت کی پیروی سے روکتی ہیں

بعد ازین اس نے شریعت کی ضرورت اور نبوّت کے متعلق جو لکھا ہے اس پر ہم کو نٹشے کے فوق البشر (SUPERMAN) نظریہ کا دھوکا ہوتا ہے، کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نوع انسانی کو اس طرح بنایا ہے کہ اس کے افراد الگ الگ غیر محدود مدت تک زندہ نہیں رہ سکتے اس لیے جب تک موجودہ اور آیندہ نسلیں باہم مل کر ترقی کی کوششیں اسی طرح نہ کرتی چلی جائیں کمال نوعی حاصل نہیں ہو سکتا، نیز موجودہ تمام افراد انسانی باہم آپس کے تعاون اور تعاضد اور ایک دوسرے کی تمدنی واجتماعی امداد کے بغیر زندگی کے ضروریات، لباس وخوراک ومسکن وغیرہ کو پورا نہیں کرسکتے، اس طرح باہمی تعاون وامداد کے ایک منصفانہ وعادلانہ دستور کی ضرورت پیش آئی ہے، جسکا نام شریعت ہے،

اس کے بعد نبوت کی بحث آتی ہے کہ "اس شریعت عادلہ کی حامل ایک ایسی ہستی ہونی چاہیئے، جو تمام افراد انسانی سے زیادہ عاقل، زیادہ پاک وطاہر ہو، جو دنیاوی نجاست مین ملوث نہ ہو، اس کی غرض وغایت دولت وریاست کی محبت اور جاہ پسندی نہ ہو، اور اپنے شہوانی وغضبی جذبات پر اس کو پورا پورا قابو ہو، اور ہر کام مین اوسکی غرض رضائے الٰہی کی طلب ہو، ایسا ہی شخص دستور انسانی یعنی شریعت کا حامل ہو سکتا ہے، تاکہ کسی طرف اور کسی خاص فرقہ اور جماعت کے حق مین اسکا پلہ جھکنے نہ پائے اور اس کے حکم کی پیروی بادشاہ ورعایا پر یکسان ضروری، اور امیر وغریب دونون پر یکسان حاوی ہو،

پھر چونکہ افرادِ انسانی خیر و شر کے قبول و استعداد مین مختلف ہوتے ہین، لہذا ہر شخص مین خیر کے قبول اور شر کے ترک کی استعداد مختلف ہوتی ہے، کوئی وعظ و پند سے قبول کرتا ہے، کوئی دلیل و برہان سے مانتا ہے، کوئی محبت و تالیفِ قلب سے تسلیم کرتا ہے، کوئی انعام و اکرام سے رام ہوتا ہے، کوئی جزا و سزا اور جنگ کے بعد باز آتا ہے اس لیے انبیاء افرادِ انسانی کی تکمیل کے لیے یہ سب مختلف طریقے اختیار کرتے ہین،

اس کے بعد تکرارِ عبادات کی بحث کی ہے، اور اس سلسلہ مین اس نکتہ کو ادا کیا ہے جو آجکل سائکالوجی کا مسلمہ مسئلہ ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ عبادات بار بار ادا کرنے کا حکم اس لیے ہو کہ

ففرضت علیھم العبادۃ المذکورۃ	پس ان پر یہ مذکورہ بالا عبادت فرض
....وکررت علیھم تلک حتی	کیگئی ہو....اور یہ بار بار اُن سے کرائی
یستحکم التذکیر بالتکریر المتواتر	جاتی ہے، تاکہ متواتر تکرار سے یہ یادگیری
(ص ۱۷۴)	اُن کے اندر مستحکم ہوجائے،

پھر کہتا ہے کہ ان اوامر کے بجالانے اور ان نواہی سے بچنے مین تین فائدے ہین،

۱۔ نفس انسانی کا شہواتِ نفسانی سے احتراز کرکے قوتِ عقلیہ کو پرورش پانے کا موقع بہم پہنچانا،

۲۔ نفس کو امورِ آلہیہ اور امورِ معاد و آخرت مین غور و نظر کا عادی بنانا کہ اس دارِ ناپائدار کے ظلمات سے نکلکر جنابِ حق اور ملکوتِ ربانی کی طرف توجہ و التفات کی استعداد پیدا ہو،

وتحرضھا علی وجود الحق الاول	اور عبادت، نفس کو اس حقِ اول (خدا)
اعنی الذی عنہ وجود کل موجود	کے وجود پر آمادہ کرتی ہے، جس سے ہر موجود

جل جلالہ وتقدست	کا وجود ہے، اس کا ذکر بلند ہو، اور اس کے
اسماءہ ولا الہ غیرہ الذی	نام مقدس ہوں، جس کے سوا اور کوئی
فاضت الموجودات عنہ	دوسرا معبود نہیں، جس سے موجودات کو
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب	وجود کا فیض اس سلسلۂ ترتیب میں منظم
التی اقتضتہا الحکمۃ الحقۃ	ہو کر ملا ہے، جس کا مطالبہ وہ سچی حکمت
بالبرھان المبنی علی القیاس	کرتی ہے، جو ایسے قیاس پر مبنی ہے جو
المجرد عن اصناف التمویہات	فریب اور مغالطہ سے بری ہے،
والمغالطات،	

۳- تیسرا فائدہ یہ ہے، کہ اس عالم میں امن وامان، نظم واطمینان، اور عدل وانصاف اور باہمی اجتماعی تعاون ومشارکت پیدا ہو، اور نظامِ عالم حکمتِ ربانی کے مطابق قائم رہے،

اس بیان پر رسالہ ختم ہو جاتا ہے،

(۲)

تین سوالات،

رسالۂ کون وتکلیف کا تتمہ

اس کے بعد اس مجموعہ میں خیام کا دوسرا رسالہ ہے، جس کو مصری ناشر نے ایک دوسرا مستقل رسالہ سمجھکر اس کے سائل کے نام ونشان نہ ملنے پر افسوس کیا ہے، حالانکہ عبارت اور

مطالب سے ظاہر ہے کہ اس کا سائل بھی وہی ہے جس نے کون و تکلیف کا پہلا سوال کیا تھا، اور اسی نے خیام کے مذکورۃ الصدر جواب پر تین سوالات کئے اور خیام نے اس تتمہ مین ان تینون کا جواب دیا ہے، اس لیے اس رسالہ کو مستقل سمجھنے کے بجائے اُسی رسالہ کون و تکلیف کا تتمہ سمجھنا چاہئیے، اور اس جوابی رسالہ کی تاریخ بھی وہی ۴۷۳ھ یا اس کے بعد کا سال ہوگا، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ گو بیہقی مین اور شہرزوری کے عربی نسخہ مین اور اس قلمی فارسی نسخہ مین جو دارالمصنفین کے قبضہ مین ہے یہ تصریح نہین کہ رسالہ کون و تکلیف ایک ہی رسالہ تھا یا اس کے کچھ اور اجزا تھے، مگر شہرزوری کے اس فارسی نسخہ مین جسکا اقتباس زوکوفسکی نے اپنے مضمون خیام مین شائع کیا ہے "رسالہ کون و تکلیف" کے بجائے "دو رسالہ کون و تکلیف" ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے اس رسالہ کے دو جزء تھے، اور میرے خیال مین یہ "تین سوالات" اسی رسالہ کون و تکلیف کا دوسرا جزء ہے، جو معترض کے جواب الجواب مین ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ پچھلے رسالہ مین خیام نے دنیا کی ضرورتِ تضاد پر جو نکتہ پیدا کیا تھا، اہل علم کے دائرہ مین اُسکا بڑا غلغلہ ہوا، اور سب نے خیام کی اس نکتہ آفرینی کی بڑی داد دی، چنانچہ خیام اس رسالہ کے شروع مین کہتا ہے،

بعد فان مباحثتہ ایای عن مسألۃ	عالم مین تضاد کے ضروری ہونے پر میرے
ضرورۃ التضاد رفعت من ذکری	اس کے مباحثہ نے میری شہرت بڑھادی
وعظمت فی امری واستوجبت	اور میرے نام کو چار چاند لگادیے، اور
للہ تعالی خالص شکری، اذلم	خدا کے لئے میرے خالص شکریہ کو واجب ٹھہرایا

یخطر ببالی ان اسئل عن امثالها	کیونکہ میرے گمان میں بھی نہ تھا کہ مجھ سے
خصوصاً علی ذالک النمط مردفا	اس قسم کے مسئلے پوچھے جائیں گے اور وہ
بذلک الشک القوی (ص ۲۱)	بھی ایسے زبردست اعتراض کیساتھ،

اس کے بعد خیام نے اس اعتراض کو نقل کیا ہے جو سائل مذکور یعنی قاضی نسوی نے خیام کے پہلے جواب پر کیا ہے، اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ "دنیا میں تضاد کا ضروری ہونا ممکن ہے، یا واجب، یعنی یہ تضاد ہو بھی سکتا، اور نہیں بھی ہو سکتا تھا، یا اس کا ہونا ضروری تھا، پہلی صورت (امکان) میں ضرور ہے کہ اس کے وجود کی علت بالآخر واجب الوجود پر ختم ہو، کیونکہ تمام ممکنات کی علت بالآخر واجب الوجود پر جا کر ختم ہوتی ہے، اور دوسری صورت (وجوب) میں وہ واجب الوجود مین ہو کر پایا جائے گا، اور اس صورت میں واجب الوجود میں کثرت ثابت ہو گی، حالانکہ یہ اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود ہر حیثیت سے واحد ہے، اس لیے لامحالہ یہی ماننا پڑے گا کہ وہ ممکن ہے، اور اسکی آخری علت بالآخر اللہ تعالیٰ (ذوا جب) ہے، جس کے یہ معنی ہوئے کہ عالم میں یہ تضاد اللہ تعالیٰ کے خلق وایجاد سے ہے، اور شر کا وجود چونکہ اسی تضاد کی وجہ سے ہوا ہے، اس لیے یہ کہنا صحیح ہوا کہ شر کا خالق بھی خدا ہے،

خیام نے حسب عادت اس سوال کے جواب میں پہلے متعدد مقدمات بیان کئے ہیں، اوصاف ولوازم کتنے قسم کے ہوتے ہیں، اور ہر ایک کی خصوصیات کیا ہیں، اس سلسلہ میں ذاتی عرضی لازم مفارق لازم غیر مفارق لازم بواسطہ، اور لازم بلاواسطہ کی عام تقسیمیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ ماہیت کیلئے ماہیت کے لوازم کا ثبوت بالوجوب ہوتا ہے، پھر یہ بتایا ہے کہ وجود کے کیا معنی ہیں، اور اس کا ثبوت افراد کے لیے کیونکر ہوتا ہے،

بالتواطئو یا بالاشتراک، اور پھر یہ ثابت کیا ہے کہ موجود خارجی درحقیقت صرف ایک ہے اور وہ واجب الوجود ہے، کلّی کا وجود خارج مین نہین، اور سارے افراد محض کلّی کا نقش و مثال ہین (یہ خیال افلاطون کے ہان مُثُل افلاطونی کے نام سے پایا جاتا ہے) اس کے بعد ظاہر کیا ہے کہ لوازم ماہیت کے ثبوت کیلئے کوئی نئی علت نہین ہوتی، بلکہ خود ماہیت کی علت اس کے لوازم کی بھی علت ہوتی ہے، مثلاً جب زید انسان ہوا، تو یہ سوال نہین ہوسکتا، کہ اس مین گویائی کی قوّت کیون ہے؟ اس کے دو پاؤن کیون ہین؟ اس کی دو آنکھین کیون ہین؟ کیونکہ انسان ہونے کے معنی ہی یہ ہین کہ یہ لوازم وخصائص اس مین پائے جائین، اسی طرح موجودات عالم مین تضاد ہونا اوس کی ماہیت کے لوازم مین سے ہے، جسمین کیون کا سوال نہین ہوسکتا، ان موجودات کو باہم متضاد کسی بنانیوالے نے نہین بنایا، بلکہ وہ بجاے خود متضاد ہین، سیاہ وسپید کو باہم متضاد خدانے نہین بنایا، بلکہ وہ درحقیقت خود باہم متضاد ہین، اگران کا خارج مین وجود نہ بھی ہو، اور وہ صرف ذہن و وہم مین ہوکر پائے جائین، توبھی متضاد ہی ہوکر پائے جائین گے، اس لیے یہ کہنا صحیح نہین، کہ ان کو خدانے متضاد بنایا، اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو بحیثیت اشیاء کے بنایا، باقی یہ کہ ان اشیاء مین باہم نسبت اتحاد کی ہے، یا تضاد کی ہے، یہ کسی بنانے والے کے بنانے سے نہین ہے، بلکہ از خود ہے، اس لیے ان کی مجعولیت اور پیدائش خدا کی طرف بالذات منسوب نہین، بلکہ بالعرض ہے، اس کے بعد کہتا ہے کہ خدانے سیاہی کو اس لیے نہین بنایا کہ وہ سپیدی کی ضد ہے، بلکہ اس لیے بنایا کہ یہ بھی ایک ممکن الوجود چیز تھی ہو سکتی تھی، اس لیے اس کو ہوسکنے کا موقع عنایت فرمایا، اس بناپر عالم مین شر کو خدانے بالذات نہین بنایا، لیکن موجودات کی پیدائش کے بعد اس کا از خود ہوجانا ضروری تھا،

ولایکون الشرُّ منسوباً الی موجد	شر سیاہی کے بنانے والے کیطرف
السواد بوجہ من الوجوہ اذ	کسی طرح منسوب نہ ہوگا، کیونکہ خدا
القصدُ الاوّل (وجلّ عن القصد)	کا ارادہ (اور وہ ارادہ سے بلند ہے)
بل العنایۃ السرمدیۃ الحقۃ	بلکہ اوسکی حقیقی سرمدی عنایت خیر کی
توجہت نحو الخیر الّا ان ھذا النوع	طرف متوجہ ہوئی لیکن اس قسم کا خیر
من الخیر لایمکن ان یکون	ناممکن ہے کہ شر اور عدم سے خالی ہوکر
مبرّءً اخالیاً عن الشر والعدم،	پایا جائے، تو شر خدا کی طرف بالعرض
فلیس الشرُّ منسوباً الیہ الا	منسوب ہوا، اور یہان گفتگو عرضی
بالعرض ولیس الکلام ھہنا	شر مین نہین، بلکہ ذاتی شر مین
فیما بالعرض، بل فیما بالذات،	ہے،

معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ اس زمانہ مین اشاعرہ کا خاص زور تھا، اور بڑی بڑی ہستیان اشعریت کی حامی تھین، امام ابن فورک، امام الحرمین، اور امام غزالی جیسے نوادرِ روزگار اپنی ساری قوت اشعریت کی حمایت مین صرف کر چکے تھے، اور کر رہے تھے، امام اشعری نے خلق شر کی نسبت بھی خدا ہی کی طرف کی تھی، اور ایرانی فلسفہ مین خلق خیر و شر کے مسئلہ کو خاص اہمیت پہلے ہی سے حاصل تھی، اور قدیم اہل ایران خیر کا خالق الگ اور شر کا خالق الگ تسلیم کرتے تھے، اسلام نے توحید کی تعلیم کی تو اشاعرہ نے خیر و شر دونون کا خالق ایک تسلیم کیا، خیام کا مقصد یہ ہے کہ خدا محض خالقِ خیر ہے، دنیا مین درحقیقت صرف خیر ہے، شر کا وجود عرضاً اور تبعاً ہے، اور خدا نے اس کو بالذات پیدا نہین کیا، بلکہ اشیاء کو

پیدا کیا، ان اشیاء کے ساتھ جو ان کے ضروری لوازم تھے وہ بھی بالعرض پیدا ہو گئے، اس کے بعد وہ کس حسرت کے ساتھ کہتا ہے،

وانّی اوصی کلّ من اعرف من	اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین جانتا
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب	ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ وہ اوسکی
عن الظلم والشر، (ص ۱۸۳)	جناب کو ظلم اور شر سے پاک رکھے،

یہ بھی ابو علی سینا کی کتابون مین مذکور ہے، چنانچہ اپنی کتاب نجات مین اس نے یہ باب باندھا ہے، فصل فی ان واجب الوجود خیرٌ محضٌ،

بعد ازین وہ کہتا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا نے ایسی چیز کیون بنائی جسکی نسبت وہ جانتا تھا، کہ اس کو عدم اور شر لازم ہین، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے مین خیر کے جتنے پہلو ہین ان کے مقابلہ مین شر کا پہلو بمنزلہ صفر کے ہے، مثلاً سیاہی مین ایک ہزار خیر کے پہلو ہین تو ایک شر کا، ایسی حالت مین ایک شر کے خیال سے ایکہزار خیر کو نہ پیدا کرنا خود شر عظیم تھا،

فقد بان ان الشرور موجودۃ	تو اس سے ظاہر ہوا کہ شر کا وجود
فی مخلوقات اللہ تعالیٰ بالعرض	مخلوقات الٰہی مین بالعرض
لا بالذات، وبان ان الشر فی	اور ضمناً ہے، بالذات اور براہ راست
الحکمۃ الاولیٰ قلیل جدًا الا	نہین، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکمت
نسبۃ لہٗ فی الکمیۃ والکیفیۃ	اولیٰ مین شر، خیر کے مقابلہ مین تعداد
الی الخیر،	اور کیفیت دونون مین بہت کم ہے،

یہ خیال بعینہ ابوعلی سینا سے منقول ہے، چنانچہ شفا مین اس نے اس اعتراض کا بعینہ یہی جواب دیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا جو جواب ابن رشد نے فصل المقال اور کشف الادلہ مین دیا ہے وہ سب سے بہتر ہے اور حقیقت ہی، وہ کہتا ہے کہ دنیا مین کوئی شے بالذات شر نہین ہے، شر ہمارے برے استعمال سے وہ ہو جاتی ہے، مثلاً آگ بذات خود شر نہین، ہان اس سے کسی غریب کے گھر کو جلادو تو تمھارا یہ فعل شر ہوگا، اور اس فعل کی وجہ سے اس آگ کو جس نے اس مکان کو جلایا بالعرض شر کہہ دینگے، احادیث مین بھی آتا ہے کہ والشر لیس الیک، اے خدا! شر تیری طرف راجع نہین ہوتا، اور یہ عین تعلیم اسلام ہے،

۲- اس کے بعد اس رسالہ مین خیام سے ایک نہایت اہم سوال کیا گیا ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ مین کون فریق برسر حق ہے؟ یہان خیام لاجواب ہو جاتا ہے، اور اس کا اندرونی فلسفہ اس پر غالب آجاتا ہے، اور دو سطرون مین نہایت چپکے سے یہ کہکر اتنے بڑے اہم سوال کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جاتا ہے، کہتا ہے،

واما سوالہ عن ای الفریقین اقرب	لیکن اس کا یہ سوال کہ ان دونون فریقون
الی الصواب، فلعل الجبری	مین سے کون صواب سے قریب تر ہے،
اقرب الی الحق فی بادی الرای	تو شاید جبر کا قائل حق سے بظاہر زیادہ قریب
وظاہر النظر من غیر ان یتلجلج	ہے، اس شرط سے کہ وہ ہذیان مین
فی ہذیانہ، وینغلغل فی خرافاتہ	یاوہ گوئی نہ کرے، اور اپنے خرافات مین زیادہ
فانہ حینئذ یبعد عن الحق جداً،	دور تک نہ چلا جائے، ایسی حالت مین وہ حق سے

لیکن کیا اس خرافات گوئی کا ملزم وہ خود نہین قرار پائیگا، اگر اس نے یہ کہا ہے،

مے میخورم و ہر کہ چو من اہل بود | مے خوردن من بنزد او سہل بود
مے خوردنِ من، حق بہ ازل میدانست | گر مے نخورم علم خدا جہل بود

بر رہگذرم ہزار جا دام نہی | گوئی کہ بگیرمت اگر گام نہی
یک ذرہ ز حکم تو جہان خالی نیست | حکم تو کنی و عاصیم نام نہی

۴ - رسالۂ مذکور مین آخری سوال یہ ہے، کہ باقی کی بقا عین باقی ہے، یا اس سے الگ کوئی چیز ہے؟ یہ بحث پرانے زمانہ سے معتزلہ، اشاعرہ اور دوسرے متکلمین مین زیر بحث رہی ہے، تفصیل جاننی چاہو تو امام اشعری (المتوفی ۳۲۴ھ) کی مقالات الاسلامیین جلد دوم ص ۳۶۶ و ص ۳۶۷ مطبوعۂ استامبول دیکھو،

خیام کہتا ہے، کہ یہ بحث نہایت فضول ہے، جب وجود کے متعلق یہ تسلیم کیا جا چکا ہے کہ وجود اور موجود، خارج مین ایک ہین، گو ذہن مین الگ الگ ہون، تو یہی صورت بقا کی نسبت کیون نہین ہو سکتی، وجود اور بقا مین صرف اسی قدر فرق ہے کہ وجود مطلق ہستی کو کہتے ہین اور بقا، ایک مدتِ متعینہ تک کی ہستی کو،

۸ - رسالۂ موضوع علم کلی

بیہقی نے اس کے "رسالۂ وجود" کا حوالہ دیا ہے، اور شہرزوری نے بھی خیام کی تصنیفات

مین "رسالۃٌ فی الوجود" "وجود کے مسئلہ مین ایک رسالہ کا نام لکھا ہے، اس بحث پر اس کے دو رسالے ملتے ہین، ایک فارسی مین ہے جسکا ذکر آگے آتا ہے، اور دوسرا عربی مین ہے، چنانچہ اس کے مطبوعۂ مصر رسالون مین یہ رسالہ موجود ہے اور ناشر نے اسکا نام الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی رکھا ہے، یہ نام اس رسالہ کی ابتدائی سطرون سے اخذ کر لیا گیا ہے، کہ اکی ابتدائی سطرین یہ ہین،

انّ الموجود (؟) الّذی هو	وہ موجود (؟) جو فلسفۂ اولی کا موضوع
موضوع الفلسفۃ الاولیٰ اعنی	ہے، یعنی وہ علم کلّی جس کے تحت مین
العلم الکلی الّذی تحتہ جمیع	تمام علوم ہین، ظاہر التصور
العلوم ظاهر التصور (۱۸۲)	ہے،

اس مطبوعہ نسخہ مین اس عبارت مین "الموجود" کا لفظ چھپا ہے، مگر مطلب کا اقتضا یہ ہے کہ "الموجود" کے بجائے "الوجود" پڑھا جائے کہ عبارت یون ہو گی، انّ الوجود الذی.... ظاهر التصور، کہ وجود کا تصوّر ظاہر ہے، اس نسخہ کے ناشر و محشی نے اپنی غلط قرأت کے مطابق اس پر حاشیہ دیکر یہ سمجھایا ہے کہ "موجود مطلق ظاہر التصور ہے" حالانکہ یہ صحیح نہین اور نہ اس پر استدلال ہے،

بہرحال اس رسالہ کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، وجود کے ثبوت کے لیے کسی دلیل کی حاجت نہین، پھر یہ ذکر ہے کہ وجود عین موجود ہے، نیز یہ کہ کلّی موجود فی الخارج نہین، موجود فی الخارج صرف جزئیات ہین، اسی سلسلہ مین اس نے وہ بات لکھی ہے جو ہیوم کے فلسفہ مین ملتی ہے،

بانّ المعقول الصّرف لا یکون لنا	خالص عقلی علم نہ ہم کو ہوا ہے، نہ ہو سکتا ہے

ولا یمکن، بل انما تکون معقولاتنا	بلکہ ہمارے تمام معقولات تخیل آمیز ہوتے
مشوبۃ بالتخیل والتخیل لا یدرک الا	ہین، اور تخیل صرف جزئی کا ادراک
الجزئی (ص ۱۹۲)	کرسکتا ہے،

اور آخر مین ایک فاضل المتاخرین کی راے نقل کرکے اسکی تصویب کی ہے کہ واجب الوجود اور ممکن الوجود مین وجود کا اشتراک محض لفظی ہے، دونون جگہ وجود کی حقیقت مختلف ہے،

ونعم ما قال فاضل المتاخرین	پچھلے لوگون کے فاضل نے خدا اوس کی
روّح رمسہ وقدّس نفسہ	قبر کو خوش، اور اُس کی جان کو پاک
فی بعض مباحثاتہ لعلّ الوجود	رکھے، اپنے بعض مباحثات مین کیسی اچھی
الّذی ھو ماھیۃ الحق الاوّل	بات کہی کہ وہ وجود جو حقِ اوّل کی
ھو الواجبیۃ، وانما قال ذلک	ماہیت ہے وہ خود واجبیت ہے، اور
لانّ الواجبیۃ المطلقۃ لا	یہ اس لیے اس نے کہا کہ واجبیتِ مطلقہ
شرکۃ فیھا بوجہ من الوجوہ	مین کوئی دوسرا موجود کسی حیثیت سے
ثمّ قال	شریک نہین، پھر فرمایا . . . . . .

یہ فاضل المتاخرین ظاہر ہے کہ ابوعلی بن سینا ہے، اس کے بعد خیام کہتا ہے،

عند ھذا الموقف عدید (عدّۃ)	اس مقام پر کئی گہرے مباحث اور بہت
مباحثات عمیقۃ، وتحصیلات	سی تحقیقات ہین، اور ذہن کی تیزی
کثیرۃ، وتحاقیق جمۃ، ومن	جس کی دستگیری کرے، اور خدا کی

اخذت (ہ) القطانۃ بیدہ، وجعد	طرف سے توفیق جس کے ہمراہ ہو، تو وہ
توفیق من اللہ تعالی، صادف	توحید کے مسئلہ مین یہان وہ پائے گا
فی التوحید ھھنا ما یسکن الیہ	جس سے عقل کو تسکین ملے گی کمال تک
العقل، نسئل اللہ التوفیق	پہنچنے کے لیے خدا سے توفیق کی بھیک
للوصول الی الکمال والحمد	مانگتا ہون اور ہر حال مین اوس کا
للہ علی کل حال،	شکر ہے،

ان فقرون پر یہ رسالہ ختم ہو جاتا ہے، ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ توحید کی اہمیت اور بزرگی اور خدا تعالی کی عظمت اس کے دل مین کتنی تھی، اور اپنے فلسفیانہ تصوف کے راستہ سے مقصد تک پہنچنے کی اس کے دل مین کتنی امنگ تھی،

۹۔ رسالۃ فی الوجود

مسئلہ وجود پر خیام کا دوسرا رسالہ جو فارسی مین ہے، اُس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لندن کے کتب خانہ مین ہے، جس کا نمبر Or. 6572 F51 ہے، برٹش میوزیم لائبریری کے ارکان کا ممنون ہون جنھون نے اس کا ایک عکسی نسخہ مجھے عنایت فرمایا، اس رسالہ کا عنوان یہ ہے،

"رسالۃ بالعجمیۃ لعمر بن الخیام فی کلیات الوجود"

اس کے دیباچہ مین ہے کہ خیام نے یہ رسالہ فخر الملک بن مؤید (؟) کی درخواست پر

فارسی مین لکھا ہے مگر یہ فخر الملک بن مؤید نام صریح تحریف ہے، کہ فخر الملک اور مؤید الملک دونون باپ بیٹے نہین، بلکہ بھائی بھائی تھے، دونون نظام الملک طوسی کے بیٹے تھے اور وزیر تھے، پہلے مؤید الملک بن نظام الملک سنہ ۴۸۶ھ مین برکیاروق بن ملک شاہ کا وزیر مقرر ہوا، پھر فخر الملک ہوا، جس نے سنہ ۵۰۰ھ مین وفات پائی، اس لیے یہ رسالہ اگر فخر الملک کے نام سے معنون ہوا تھا، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کے زمانۂ وزارت مین سنہ ۴۸۶ھ سے لے کر سنہ ۵۰۰ھ تک تالیف ہوا ہے،

یہ چند صفحون کا رسالہ ہے، جسمین وجود کی فلسفیانہ بحث ہے، اور بدانک (بدانکہ) کے عنوان سے، مختصر فصلین ہین، پہلی فصل مین جوہر، جسمیت (مرکب) بسیط، عقل اور نفس کی تعریفین اور تقسیمین ہین، پھر عقل و نفس اور افلاک کی ترتیبی تخلیق کی بحث ہے، دوسری فصل مین افلاک، اُمہات (عناصر) اور موالید (عنصریات) کا اور اُن کے باہمی علت و معلول ہونے کا بیان ہے، تیسری فصل مین عقل و نفس کے ادراک کا ذکر ہے، چوتھی مین کلیات خمس اور اعراض کا، پانچوین مین واجب الوجود، ممکن اور ممتنع کی تعریفین ہین، چھٹی مین جوہر و عرض، اور آثار و خصائص کی بحث ہے، اور ساتوین مین اس وقت کے چار گروہ متکلمین، حکما، اسماعیلیہ اور صوفیہ کے اصول و مسلک پر مختصر تبصرہ ہے، اور اسی پر رسالہ کا خاتمہ ہے،

اس رسالہ مین یون تو الٰہیات و امور عامہ کے وہی عام و فرسودہ مسئلے ہین، اور خصوصیت کے ساتھ، عقل و نفس و افلاک و عناصر کی ترتیبی پیدائش کا ذکر ہے، مگر اس رسالہ سے خیام کے دو اصولی عقیدون کا سراغ لگتا ہے،

۱۔ ایک یہ کہ انھین عقول عشرہ اور نفوس فلک سے جو کدورت اور مادیت کے غبار سے پاک ہین، ایجاد عالم کا آغاز ہوا، پہلے واجب الوجود سے عقل اوّل جسکا دوسرا نام عقل فعّال ہی پیدا ہوئی، پھر عقل اوّل سے نفس اوّل اور عقل دوم، علی ہٰذا الترتیب، (اسی کا نام سلسلۃ الترتیب ہے) اور خلق کائنات کی تکمیل انسان پر اور انسان کی انتہا عقل و نفس پر ہوتی ہے، اس لیے انتہائے خلق (عقل و نفس انسانی) اور ابتدائے ایجاد (یعنی عقل و نفس کلی) کے درمیان مناسبت و مشابہت ہونی چاہیئے، کہ الجنس الی الجنس یمیل، اللہ تعالیٰ (واجب الوجود) اور مخلوق انسان کے درمیان یہ عقول، نفوس اور افلاک، واسطہ ہین، اور انھین کا دوسرا نام ارباب ہے، انسان کی عقل و نفس کا کمال یہ ہے کہ وہ پاکی، طہارت، نزاہت اور مادیت سے بری ہو جانے مین ان نفوس و عقول کی نقل اتارے، اور اُن کے ساتھ تشبیہ حاصل کرے، کہ مادی انسان، عالم مجردات کی مثال و پیکر بنجائے، ان کا تقرب جنت، اور انھین سے دوری کا نام دائمی عذاب ہے،

"و این قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب (عقل و نفس و افلاک) متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید و علت وجود او اند، نہ از جنس او از ایزد جل جلالہ اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد، و مردم چون ابتدا و انتہا را بدانست، باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل و نفس از جنس نفس و عقل یکے است، و این دیگر ارباب متوسط است، و از او یگانہ، و از ایشان بیگانہ پس باید کہ آہنگ بنفس خویش بود، تا از ہم گوہران (؟) خود دور نماند، زیرا کہ عذاب عظیم باشد۔"

یہ خیام کا وہی اخلاقی اصول ہے جس کو عماد کاتب نے بروایت قفطی یون بیان کیا ہی

تھے وہ یونانی فلسفہ کے اصول کے مطابق طہارت نفس اور حسن اخلاق کی تعلیم دیتا تھا؛

۲- اس رسالہ سے خیّام کا دوسرا اصولی خیال یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ متکلمین کے مناظرانہ اور حکماء کی فلسفیانہ شعبدہ بازی اور نکتہ پروری کے طلسم کو بے اثر سمجھ چکا تھا، اور تصوّف کے دریچۂ شہراق سے جھانک تاک کے نظاروں کا اسکو چسکا پڑ رہا تھا، چنانچہ رسالہ کے آخری باب مین کہتا ہے؛

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہٗ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اول متکلمان اند کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند، و بدان قدر بسندہ کردند در معرفت باری عز اسمہٗ، و دوم فلاسفہ و حکماء اند کہ ایشان بادلۂ عقلی صرف در قوانین منطقی طلبِ شناخت کردند، و بہیچ ادلہ اقناعی نہ کردند لیکن ایشان نیز بشرائط منطق وفا نتوانستن کرد، وازان عاجز آمدند، سیم اسماعیلیان اند وتعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریق معرفت جز اخبار خبر دہ مخبر صادق نیست چہ در ادلۂ معرفت صانع و ذات وصفات وے اشکالات بسیار است، و ادلہ متعارض، وعقول دران متحیر وعاجز پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قول صادق طلبند، چہارم اہل تصوّف بودند کہ ایشان بتفکر و اندیشہ (؟) طلب معرفت نہ کردند، کہ بتصفیۂ باطن وتہذیب اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت، و ہیئت بدنی منزہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت در آنجا بیگمان پیدا شود بے ہیچ شکے وشبہتے، واین طریق از ہمہ بہتر است، کہ ہیچ کمالی از حضرت خداوند ممنوع (؟) نیست وآنجا ہرگز منع وحجاب نیست، پس ہر آنچہ آدمی را نبود از کدورت طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود، وحائل و مانع دور گردد، حقایق چیزہا چنانکہ باشد پیدا شود، وسید عالم علیہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ بدین اشارت کردہ است وفرمودہ الا ان لربکم فی ایام دھرکم نفحات فتعرضوا لہا،

اس آخری باب سے واضح ہے کہ خیّام متکلمانہ مناظرون حکیمانہ دلیلون اور حصول تسکین کے اسمٰعیلی باطنی طریقون سے تشفی نہ پاکر تصوّف کے مشاہدات و انوار سے فیض چاہتا ہے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ خیّام کے اس آخری باب مین جو کچھ اختصار کے ساتھ ہے، وہی امام غزالی کی "منقذ من الضلال" مین شرح و تفصیل کے ساتھ مذکور ہے، انھین چار فرقون کا ذکر ہے، اور امام کا ان چارون پر بعینہٖ یہی تبصرہ ہے، اور آخر متکلّمین، حکمار، اسماعیلیہ کے دلائل و تلقینات سے تسلّی نہ پاکر صوفیہ کے گروہ مین داخل ہو جانے کا بیان ہے، اب یا تو اس زمانہ مین اکثر اہل نظر اسی ایک راستہ سے تصوّف کے مقام پر پہنچے تھے، اسلئے خیّام و غزالی کے واردات یکسان ہین یا ایک کے اصلی اور دوسرے کے نقلی ہین،

امام غزالی نے یہ کتاب جو حقیقت مین اُن کے سوانح اور واردات قلبی ہین تقریباً پچاس برس کی عمر مین غالباً ۴۹۹ھ مین لکھی ہے اور ۴۷۵ھ سے ۵۰۰ھ تک کا زمانہ خیّام کے اس رسالہ کلیات الوجود کی تالیف کا ہے، کہ وزیر فخر الملک کی وزارت کا زمانہ جسکے نام پر یہ رسالہ لکھا گیا ہے یہی ہے، ہولینڈ کے فاضل کریستن زن نے، اور اُس سے نقل کرکے جرمن فاضل فریڈرک روزن نے اپنے مطبوعۂ کاویانی مجموعۂ رباعیات کے دیباچہ مین[۱] خیّام کی ان آخری سطرون کو رَوضۃ القلوب نام کسی قلمی مجموعہ سے خیّام کے نام سے نقل کیا ہے، مگر جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ یہ سطرین درحقیقت خیّام کے اسی رسالہ کلیات الوجود کی ہین، یہ الگ کوئی رسالہ نہین ہے،

۱؎ مجموعۂ رباعیات خیّام مطبوعۂ کاویانی مرتّبۂ فریڈرک روزن صفحہ ۶۶، طبع نوروز سال ۱۳۰۴ ہجری شمسی،

۱۰۔ رسالۂ وصف موصوف،

یہ سات صفحون کا عربی رسالہ ہے جو اب تک نہین چھپا ہے، قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے، یہ بھی حقیقت مین وجود کے مسئلہ پر ہے، جس سے خیام کو بڑی دلچسپی معلوم ہوتی ہے، اس کے مضامین جگہ جگہ، رسالۂ کون و تکلیف کے تتمہ سے ملتے جاتے ہین، کہین کہین الفاظ اور فقرے بھی ملتے ہین، نتیجہ بحث بھی ملتا ہے، مگر عبارت مین کافی فرق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے خیام کے رسالۂ تکلیف کے تتمہ پر پھر بعض ایرادات کئے تھے تو خیام نے اس رسالہ مین ان کا جواب دیا، لیکن چونکہ اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہے، کہ "الاوصافُ للموصوفات علی ضربین" اس لیے ناقل نے مجموعہ کی فہرست رسائل مین اس کا نام "رسالۂ وصف و موصوف عمر خیام" رکھدیا ہے، یہی الفاظ الاوصاف للموصوفات علی ضربین رسالۂ کون و تکلیف کے تتمہ کا پہلا فقرہ ہین، تاہم اس کے وجود کے دوسرے رسالون سے اسکا مضمون کافی الگ ہے،

اسمین اولاً یہ بیان ہے کہ اوصاف و لوازم کا ثبوت اپنے موصوف اور ملزوم کے لیے کیونکر ہوتا ہے، اور وجود کا ثبوت موجود کے لیے کس طرح ہوتا ہے؟ اوصاف و لوازم کے اقسام ذاتی اور عرضی کی تعریف، پھر سارے رسالہ مین یہ بحث ہے کہ ممکنات کا وجود، موجود فی الخارج نہین اور زائد بر ذات ہے، وہ صرف مفہوم انتزاعی ہے، ممکنات کی اصلیت عدم ہے، اور وجود واجب الوجود کے اثر سے خارج سے انکو ملتا ہے، اس عام بحث کے علاوہ اس رسالہ سے اس کے دو عقیدے ثابت ہین، اول یہ کہ چیزون کی حقیقت تک پہنچنے کے لیے، فکر و مراقبہ اور ریاضت کی ضرورت

ہے، کہتا ہے،

فمن وجد نفسہ من المقصرین	تو جو شخص اپنے کو اس بات مین عاجزون
فی ھذا المعنی فلیعلم انھا قد	مین سے پائے تو وہ ایک وہمی بات
زاغت لسبب امر وھمی غلطھا،	سے جس نے اس کو غلطی مین ڈال دیا
وعلیہ بالریاضۃ التامۃ والاستعانۃ	ڈر گیا، اس کو چاہئے کہ پوری ریاضت
بحسن التوفیق من اللہ تعالیٰ	کرے اور اللہ تعالیٰ سے حسن توفیق کی
انہ ولی الاجابۃ ،	مدد مانگے، وہ قبول کرنے والا ہے،

رسالہ کا آخری نتیجہ ان سطرون مین ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات	تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
والماھیات انما تفیض من ذات	مبدء اول (اللہ تعالیٰ) کی ذات
المبدء الاول الحق جل جلالہ	سے جو حق ہے، ترتیب اور سلسلۂ
علی ترتیب و فی سلسلۃ نظام	نظام کے ساتھ وجود پذیر ہوئی ہین،
وھی کلھا خیرات لا شرّ فیھا	اور یہ کل کی کل خیر ہین، ان
بوجہ من الوجوہ، انما الشرّ	مین کسی طرح شر نہین، اور جو
الذی ھو الذمّ او لازمہ	شر مذمت یا لازم مذمت کے معنی مین
یحصل من ضرورۃ التضاد علی	ہے وہ تضاد کی ضرورت کے سبب
ماقد عرفت تفصیلہ تعالی اللہ	سے پیدا ہوا ہے، جیسا کہ تم اسکی تفصیل

عما یقول الظالمون — جان جلے بلند ہے اللہ اس سے جو ظالم ملحد

الملحدون علوا کبیرا، — لوگ کہتے ہین،

ان سطرون سے ہویدا ہے کہ یہ رسالہ، رسالۂ کون و تکلیف کے مباحث سے متعلق ہے، اور اسی سلسلہ مین یہ لکھا گیا ہے،

١١- عرائس النفائس (؟)

مولانا شبلی مرحوم کو سنہ ۱۹۰۴ء مین حیدرآباد مین شہرزوری کی تاریخ الحکما، موسوم بہ نزہۃ الارواح کا ایک نسخہ ملا، جو سنہ ۱۰۲۹ھ مین ایک ایسے نسخہ سے نقل ہوا تھا جو سنہ ۶۷۲ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا، مولانا نے اس نسخہ کی نقل لی، اور اصل کے مطابق اسکی تصحیح کی، یہ نسخہ اسوقت ہمارے سامنے ہے، اس مین خیام کے حال مین اس موقع پر جہان امام غزالی اور خیام کا مناظرہ مذکور ہے، خیام کی زبان سے یہ فقرہ درج ہے،

فقال الخیامی انا قد ذکرت ذلک فی کتاب عرائس النفائس من تصنیفی فاطال عمر الخیامی الکلام (ص ٢٧)

تو خیام نے کہا کہ مین نے اس کو اپنی تصنیف عرائس النفائس مین بیان کیا ہے، پھر خیام نے ایک لمبی تقریر شروع کی،

لیکن شہرزوری کے سوانح خیام کا جو اقتباس زوکووسکی نے مظفریہ مین شائع کیا ہے، اس مین یہ عبارت سرے سے موجود نہین، انہین "فقال الخیامی الکلام" سے عبارت

شروع ہوتی ہے،

اصل یہ ہے کہ شہرزوری نے بیہقی کی تاریخ الحکماء کے مطلب سمجھنے مین غلطی کی ہے، عرائس النفائس خیام کی نہین بلکہ خود علی بیہقی کی تصنیف ہے، جسمین اس نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، اور جسکا ذکر اس نے یہان جملہ معترضہ کے طور پر کیا ہے، بیہقی کی اصل عبارت یہ ہے،

دخل یوماً علیه الامام حجة	امام حجۃ الاسلام غزالی ایک دن اس کے
الاسلام محمد الغزالی وسأله	ہان گئے، اور اس سے دریافت کیا کہ تمام
عن تعیین جزء من اجزاء	اجزاے فلکی مین سے ایک خاص جزء
الفلك القطبیة دون غیرها	قطبیت کیساتھ کیون مخصوص ہے، اور
مع ان الفلك متشابه الاجزاء	مین نے (یعنی بیہقی نے) اوس کو اپنی
وانا قد ذکرت ذلك فی	کتاب عرائس النفائس مین ذکر
کتاب عرائس النفائس من	کیا ہے، تو امام عمر خیام نے بڑی لمبی
تصنیفی، فاطال الامام عمر الکلام	گفتگو شروع کی،

اس حقیقت کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ عرائس النفائس نام کتاب علی بیہقی کی تصانیف مین موجود ہے، علی بیہقی کا مفصل حال یاقوت نے معجم الادبا[1] مین لکھا ہے، اور اسکی تصانیف کی فہرست نقل کی ہے، اس فہرست مین عرائس النفائس کا نام بھی ہے،

[1] معجم الادبا، یاقوت جلد خامس ص ۲۰۸ - ص ۲۱۸، عرائس کا نام ص ۲۱۲ مین ہے، (گب)

۱۲- نوروزنامہ

خیام کی تصانیف مین ایک نئی کتاب نوروزنامہ کا انکشاف اسٹیٹ لائبریری برلن کے مشرقی شعبہ کے ناظم ڈاکٹر ویل نے کیا ہے، اور اُن کے حسب ہدایت، رسالہ کے بعض مضامین کا خلاصہ فریڈرک روزن نے اپنی مطبوعہ رباعیات عمر خیام (ہیتھیون کمپنی ۱۹۳۰ء) کے دیباچہ مین دیا ہے، اور اصل کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس چھاپا ہے، اسٹیٹ لائبریری مذکور مین گیارہوین صدی عیسوی (پانچوین صدی ہجری) کے چھ علما کے لکھے ہوئے چند رسائل کا ایک مجموعہ ہے، اس کا سال کتابت ۱۳۶۵ء (۷۶۶ھ؟) ہے، اس مجموعہ مین ۵۴ صفحون کا ایک فارسی رسالہ خیام کا ہے جسکا نام نوروزنامہ ہے، خیام نے اس کے ابتدائی دیباچہ مین اسکی تصنیف کی وجہ یہ لکھی ہے کہ ایک دوست نے نوروز کی حقیقت اور اسکی تاریخ پوچھی تھی، اس کی فرمائش کی تعمیل مین یہ رسالہ لکھا ہے، اس کے دیباچہ کی اصل عبارت حسب ذیل ہے،

"سپاس و ستائش مر خدای را جل جلالہ کہ آفریدگار جہانست. و دارندۂ زمین و زمانست، و روزی دہ جانورانست، و دانندۂ آشکار او نہانست. قیوم بی ہمتا و بی انباز، و بی دستور و بی نیاز، یکے نہ از حد قیاس و عدد قادر و مستغنی از ظہیر و مدد، و درود بر پیغمبران او از آدم صفی تا پیغمبر عربی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہم اجمعین، و بر عترت و اصحاب برگزیدگان او، چنین گوید خواجہ حکیم فیلسوف الوقت، سید المحققین، ملک العلماء عمر بن ابراہیم الخیام رحمۃ اللہ علیہ کہ چون نظر افتاد از آنجا کہ کمال عقل است ہیچ چیز نیافتم شریف تر از سخن، و رفیع تر از کلام، چہ اگر بزرگوار تر از کلام چیزے

بودے، حق تعالیٰ با رسول صلی اللہ علیہ خطاب فرمودے، وگفتہ اند تازی وخیر جلیس فی الزمان کتاب، دوستے کہ بر من حق صحبت داشت و در نیک عہدے یگانہ بود از من التماس کرد کہ سبب نہادن نوروز چہ بودہ است، وکدام پادشاہ نہادہ است، التماس او را مبذول داشتم و این مختصر جمع کردہ آمد، بتوفیق جل جلالہ،

آغاز کتاب نوروز نامہ

درین کتاب کہ بیان کردہ آمد در کشف حقیقت نوروز کہ نزدیک ملوک عجم کدام روز بودہ است وکدام پادشاہ نہادہ است، وچرا بزرگ داشتہ اند آنرا و دیگر آئین پادشاہان وسیرت ایشان در ہر کارے، مختصر کردہ آید، انشاء اللہ تعالیٰ، اما سبب نہادن نوروزان بودہ است کہ چون بدانستند کہ آفتاب را دو دور بود، یکے آنکہ"

رسالہ میں سولہ مختلف ابواب ہیں،

۱۔ اصل نوروز نامہ،

۲۔ شاہان ایران کے زمانہ میں،

۳۔ موبد موبدان کا شاہی درباروں میں نوروز کی تہنیت وتبریک اور تحفے پیش کرنے کے لئے آنا،

۴۔ بادشاہ کو خطاب کرکے موبد موبدان برکت کے جو دعائیہ کلمے کہتا تھا،

۵۔ سونا (زر) اور اس کے متعلق جو کچھ کہا گیا،

۶۔ چھپے ہوئے خزانوں کا پتہ پانا،

۷- انگوٹھی اور انگوٹھی کے متعلق جو باتین کہی گئی ہین،

۸- غلہ (اور خصوصًا جو) کے متعلق،

۹- تلوار کے متعلق،

۱۰- تیر اور کمان کے متعلق،

۱۱- قلم اور اس کی قسمین،

۱۲- گھوڑے اور اُن کی قسمین،

۱۳- باز کے شکار اور باز کی پرورش،

۱۴- شراب کی خوبیان (اور اس کے طبّی فائدے اور نقصان، اور اس کے بُرے اثرات سے بچنے کی تدبیرین)

۱۵- شراب کی ایجاد کی کہانی،

۱۶- ایک حسین چہرہ کے فوائد،

رسالہ کے خطبہ مین جو بعد کو بڑھایا گیا ہے خیام کے صریح نام موجود ہونے کے باوجود اس کو خیام کی تصنیف ماننے پر دل آمادہ نہین، یہ حقیقت مین علم محاضرات اور منادمت سلطانی کے فن پر ہے، یعنی اُن مسائل پر ہے جنکے جاننے کی ضرورت بادشاہ کے مصاحبون اور ندیمون کو پیش آتی ہے، حکیم خیام کو اس قسم کے تر مباحث سے کوئی مناسبت نہین معلوم ہوتی، اسی عہد مین امیر عنصر المعالی کیکاوس نے اس قسم کی کتاب لکھی ہے جو قابوس نامہ کے نام سے مشہور ہے، اور جو بمبئی مین چھپی ہے، نیز اس عہد کے بعد ۵۹۹ھ مین محمد بن علی بن

سلیمان راوندی نے راحۃ الصدور تاریخ آل سلجوق کے آخر مین اس سے ملتی جلتی چند فصلین لکھی ہین،

اس کتاب کے اس فقرہ سے "کہ دوستے کہ برمن حق صحبت داشت، و در نیک عہدے یگانہ بود، از من التماس کرد" فریڈرک روزن نے جو بے محابا قیاس آرائیان کین ہین کہ یہ دوست مرد تھا یا عورت؟ اور اس پر جو دور از کار بحثین کی ہین، وہ مشرقی آداب سے یکسر ناواقفیت کا آئینہ ہین؛

خیام نے اس دیباچہ مین جس عربی مثل کو نقل کیا ہے، وہ عربی کے مشہور شاعر متنبی المتوفی ۳۵۴ھ کا مصرع ہے،

شاعرِ خیّام

خیام اپنے عہد کے دوسرے حکما کی طرح شاعر بھی تھا، مگر اس کی شاعری پیشہ ورانہ شاعری نہ تھی، بلکہ صرف علم وخیال کی شاعری تھی، اسی لئے اس کے ابتدائی سوانح نگارون نے اس کی اس حیثیت کا تذکرہ نہین کیا ہے، چنانچہ تعجب ہے کہ خیام کی شاعری کا ذکر نہ چہار مقالہ مین ہے، نہ بیہقی مین ہے، البتہ اس کے ایک تیسرے ہمعصر کیکاؤس بن اسکندر ابن قابوس بن وشمگیر رئیس جرجان نے قابوس نامہ مین جو ۴۷۵ھ؁ مین یعنی خیام کی زندگی ہی مین لکھی گئی ہے، اس کے دو فارسی شعر نقل کئے ہین، اور یہ اسکی شاعری کی سب سے قدیم شہادت ہے، جو ہم کو ہاتھ آسکی ہے، تذکرون مین اس کے شاعر ہونے کا ذکر سب سے پہلے نزہۃ الارواح شہرزوری مین ملتا ہے، جو ۵۸۶ھ؁ سے ۶۱۱ھ؁ تک کی تصنیف ہے، چنانچہ اس کے عربی نسخہ مین خیام کے چند عربی اشعار، اور فارسی نسخہ مین اسکی ایک دو رباعیان لکھی ہین، اس کے بعد قفطی المتوفی ۶۴۶ھ؁ کی تاریخ الحکما، مین جسکی تالیف کا زمانہ ۶۲۴ھ؁ سے ۶۴۶ھ؁ کے درمیان ہے، اس کے

۱؎ امیر کیکاؤس مؤلف قابوس نامہ نے اپنی کتاب کے خاتمہ مین، آغاز تالیف کی تاریخ ۴۷۵ھ؁ خود بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ حبیب السیر اور جہان آرا کے مؤلفون کا یہ بیان کہ امیر کیکاؤس نے ۴۶۲ھ؁ مین وفات پائی، نادرست ہے، (ضمیمۂ فہرست فارسی برٹش میوزیم لائبریری نمبرہ ۱۴۱، صفحہ ۱۰۵) تعجب ہوتا ہے کہ قابوس نامہ مین جو ۴۷۵ھ؁ کی تالیف ہے، شیخ سعدی جیسے متاخر شاعر کے بعض اشعار کیسے درج ہوگئے ہین، ضرورت ہے کہ اس کتاب کے قلمی نسخون سے اس مطبوعہ نسخہ کا مقابلہ کرکے ایک صحیح نسخہ ترتیب دیا جائے،

بعض عربی اشعار نقل کئے گئے ہین، اصلیت یہ معلوم ہوتی ہے، کہ تاریخ الحکما کی کتابون کو اسکی شاعرانہ حیثیت سے کوئی تعلق نہ تھا، اس لیے بیہقی نے اس کی اس حیثیت کو چھوڑ دیا، اور چونکہ وہ پیشہ ور قصیدہ گو یا مدّاح شاعر نہ تھا، اس لیے عروضی سمرقندی نے بھی اس کو اس حیثیت سے یاد نہین کیا، میرا گمان ہے کہ اسکی شاعرانہ حیثیت کا ذکر سب سے پہلے عماد اصفہانی کے تذکرۂ شعراء موسوم خریدۃ القصر مین آیا ہے، جو ۵۷۲ھ کی تصنیف ہے، اور اس عہد کے عربی شعراء کا تذکرہ ہے، غالباً اُسی مین اس کے وہ عربی اشعار ثبت ہین، جنکو بعد مین شہرزوری اور قفطی نے اس سے اپنی کتابون مین نقل کیا ہے،

شہرزوری کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ.....	اس کی تصنیف سے فارسی اور عربی مین
بالعربیۃ والفاسیۃ منہا (نسخۂ ندوۃ)	عمدہ اشعار ہین منجملہ اُن کے یہ ہین،

اسی کتاب کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است، از انجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد" (نسخۂ دار المصنفین)

قفطی مین ہے،

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ اس کے اشعار
علی شیٔ من ظواہر	کے ظاہری معنی کو کچھ سمجھے،...
شعرہ....... ولہ	.... اور اس کی
شعر طائر، (مطبوعۂ مصر)	تصنیف سے مشہور اشعار ہین،

ان اقتباسات سے ظاہر ہے کہ وہ شاعر بھی تھا، اور عربی و فارسی مین اُسنے اشعار کہے ہین،

اس کے عربی اشعار خیام کے متفرق عربی اشعار شہرزوری اور قفطی مین ہین، جو میرے گمان کے مطابق جیسا کہ مین پہلے کہہ چکا ہون، عماد اصفہانی کی خریدۃ القصر سے منقول ہین، یہ اشعار ان دونون کتابون مین تعداد مین چودہ[14] ہین، اور یہ سب کے سب اس کے مذاق کے مطابق فلسفیانہ اور اخلاقی نظمین ہین، ان مین اس کا رنگ طبیعت پوری طرح جھلکتا ہے، یہ اشعار ان کتابون مین بہت غلط سلط نقل ہوئے ہین، قفطی کے مطبوعۂ یورپ نسخہ مین بھی غلطیان ہین، زوکووسکی کے اقتباس و نقل مین بھی اغلاط و بیاض ہین، نیز شہرزوری کے نسخۂ شبلی مین بھی اغلاط ہین، قزوینی نے بھی حواشی چہار مقالہ مین ان غلطیون کو کذا لکھکر یون ہی رہنے دیا ہے، مین نے حتی الامکان ان کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے، بشرطیکہ وہ صحیح چھپ بھی جائین

قصیدہ کے بعض اشعار قفطی نے نقل کئے ہین، اور بعض شہرزوری نے، مین نے قصیدہ کے تمام اشعار دونون سے لیکر یکجا کر دیئے ہین، اسمین اختلافات نسخ بھی دکھائے گئے ہین[1]،

١- یُدَبِّرُ[2] لِی الدُّنیا بَلِ السَّبعۃُ العُلی ‏‏‏‏ بَلِ الأُفقُ الأعلیٰ اذا جاشَ خاطری

جب میرا دل جوش مارتا ہے تو پوری دنیا، بلکہ ساتون ستیارے، بلکہ افق اعلیٰ میرے لئے تدبیر مین مصروف ہو جاتا ہے

٢- اصومُ عنِ الفحشاءِ جهرًا و خفیۃً ‏‏‏‏ عفافًا و افطاری بتقدیس فاطری[3]

مین کھلے اور چھپے اپنی پاکدامانی کی خاطر برائیون سے روزہ رکھتا ہون، اور میرا افطار اپنے خالق کی پاکی بیان کرنا ہے

---

[1] اصطلاحات کی تفصیل حسب ذیل ہے،
(١) ش (شہرزوری نسخۂ شبلی) (٢) ز۔ (شہرزوری نسخۂ زوکووسکی) (٣) قپ۔ قفطی مطبوعۂ یورپ
(٤) قم (قفطی مطبوعۂ مصر) [2] ز۔ مدبر، [3] ش، خاطری،

۳۔ وکم عصبۃٍ ضلّت عن الحقّ فاھتدت ‌ ‌ ‌ بطُھّٰرِ قَاِلھُدیٰ من فیضیِ المتقاطر

کتنے لوگ ہیں، جو حق سے گمراہ ہوگئے تھے، میرے فیضِ باران سے انھون نے راستہ پایا

۴۔ فان صراطی المستقیم بصائر ‌ ‌ ‌ نُصبن علی وادی العمی کالقناطر

کیونکہ میری راہِ راست وہ بصیرتین ہین جو ضلالت کی وادی مین پلون کی طرح نصب ہین

۵۔ اذا قنعت نفسی بمیسور بلغۃٍ ‌ ‌ ‌ یحصّلھا بالکدّ کفّی وساعدی

جب میرے نفس نے ایسے معمولی توشہ پر قناعت کرلی، جس کو میرے دست و بازو محنت سے حاصل کرتے ہین

۶۔ امنت تصاریف الحوادث کُلّھا ‌ ‌ ‌ فکن یا زمانی موعدی او مواعدی

مین تمام حوادث کی گردشون سے بیخوف ہوگیا تو اب اے زمانہ خواہ تو مجھے دھمکانے والا بن یا مجھ سے نیک سلوک کا وعدہ کرنیوالا

۷۔ وھبنی اتخذت الشعرین منازلی ‌ ‌ ‌ وفوق مناط الفرقدین مصاعدی

اور یہ فرض کرکہ مین نے دونون شعریٰ ستارون کو اپنی منزل بنالیا، اور دونون فرقد ستارون کے اوپر میرے جائے صعود ہے

۸۔ الیس قضی الافلاک فی دورھا بان ‌ ‌ ‌ تعید الی نحس جمیع المساعد

پھر کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کردیا ہے کہ وہ ہر خوش بختی کو آخرکار بدبختی کی طرف لوٹا دینگے

۹۔ متی ما دنت دنیاک کانت مصیبۃ ‌ ‌ ‌ فواعجبا من ذا القریب المباعد

جب تیری دنیا تجھ سے قریب ہوگی تو مصیبت بنجائیگی، تو اے افسوس اس قریب پر جو دور ہو جانیوالا ہے

---

۱ ش۔ بطرف، ۲ ش۔ صراط، ۳ ز۔ لیصبن، ۴ ز کا لقفا (غلط)

۵ ق۔ برضیت، ۶ ش و ز۔ مساعدی، ۷ ز۔ دستی (بے معنی) ۸ ز۔ الشعرین، (غلط) بمناسبت فرقدین شعریین چاہیے، والمراد شعری العبور وشعری الدبور کما صحح شیخنا شبلی، ۹ ش و ز۔ الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان

۱۰ ق۔ من، ۱۱ ز و ش۔ یعید۔

۱۰۔ اذا کان محصول الحیوۃ منیّۃ ... فسیّان[1] حالا کلّ ساعٍ و قاعِدٍ

جب زندگی کا حاصل موت ہے، تو ہر کوشش کرنے والا، اور بیٹھ رہنے والا حال مین برابر ہے

۱۱۔ فیا[2] نفس صبرًا عن مقیلک انّما ... تخرّ ذُراہ بانقضاض القواعِدِ

تو اے دل اپنے خوابگاہ سے صبر کر، کہ بنیادون کے گرنے سے، اوس کی بلندیان گر پڑینگی

۱۲۔ زجّیتُ[3] دھرًا طویلًا فی التماس اخٍ ... یرعی وِدادی اذا ذو[4] خُلّۃٍ خانا[5]

مینے ایک بڑا زمانہ کسی ایسے بھائی کے ڈھونڈھنے مین صرف کیا، جو میری محبت کو اوس وقت قائم رکھے، جب دوست خیانت کرے

۱۳۔ فکم الفت وکم اٰخیتُ غیرا اخٍ ... وکم تبدّلتُ بالاخوان اخوانا

تو کتنون سے الفت کی، اور کتنے غیر بھائیون کو اپنا بھائی بنایا، اور کتنے بھائیون کو چھوڑ کر دوسرون کو بھائی بنایا

۱۴۔ وقلت للنفس لمّا عزّ مطلبُھا ... باللہ لا تألفی ما عشت انسانا

تو دل سے مینے کہا جب اسکی طلب ناکام رہی کہ اب خدا کا واسطہ، جبتک تو زندہ ہے، کسی کو دوست نہ بنا

یہ آخر کے تین شعر (۱۲ و ۱۳ و ۱۴) صرف شہرزوری مین ہین، مگر ابو منصور ثعالبی المتوفی ۴۳۰ھ نے یتیمۃ الدہر قسم رابع مین ابو سہل سعید بن عبد العزیز نیلی المتوفی ۴۲۰ھ کے حال مین اس کے اشعار کے ضمن مین ان کو نقل کیا ہے، ابو سہل نیلی کا حال یتیمہ کے علاوہ عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ (جلد اول ۲۵۳ مصر)، اور معجم الادباء یاقوت (جلد ۴ ص ۲۴۰ مصر) مین بھی ہے، ان مین نیلی کے

---

[1] ز۔ فسیّان [2] یہ شعر صرف قفطی مین ہے، [3] ش۔ رحبت، [4] شہرزوری کے پیش نظر نسخون مین اذا ما خُلّۃ ہی، مگر قزوینی نے حواشی چہار مقالہ مین اس کی جگہ اذا ذو خلۃ نقل کیا ہے جو صحیح ہے،
[5] ز۔ حانا،

چند شعر ہین، مگران مین یہ تین نہین ہین، مگر بہرحال ثعالبی کی کتاب مین ان شعرون کے ہونے سے اتنا قطعی ثابت ہے کہ یہ شعر خیام کی پیدائش سے پہلے ہی دنیا مین موجود تھے اور اس لیے ان اشعار کی خیام کی طرف نسبت شہرزوری کی غلط فہمی یا غلط بینی ہے،

ترک مصنف رضا توفیق بے نے ترکی مین، اور شامی عرب مترجم ودیع بستانی نے عربی مین رباعیات خیام کے مقدمون مین خیام کے پانچ اور عربی شعر نقل کیے ہین، مگر چونکہ ان کا کوئی قدیم حوالہ ان مین مذکور نہین ہے، اس لئے ہم اُن کو قلم انداز کرتے ہین،

مگر ظاہر ہے کہ خیام جب عربی مین بھی شاعری کرتا تھا تو صرف یہی چند شعر تو اوس کی ملکیت نہین ہوسکتے، اس کے اور بھی عربی اشعار ہونگے، مگر افسوس ہے کہ وہ ہم تک نہین پہنچے،

فارسی رباعیات

خیام کچھ بھی تھا، اور کچھ بھی ہو، مگر آج اسکی شہرت صرف اسکی فارسی رباعیات کے بدولت قائم ہے، خصوصاً آج لوگون کو اس سے جو دلچسپی ہے وہ صرف اسلئے ہے کہ یورپ، فٹزجیرلڈ کے انگریزی ترجمہ کے بدولت اس سے دلچسپی لے رہا ہے، ورنہ تنہا ایک رباعی گو شاعر کی حیثیت سے مشرق مین اس نے کوئی بڑا درجہ نہین پایا ہے،

رباعی گوئی ایک زمانہ دراز سے عجم کے مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کے فضل وکمال کا جزولازم

رہی ہے، اور جب سے ہماری فارسی زبان مین رُباعی کی پیدائش ہوئی ہے وہ فلاسفہ اور صوفیہ کے آغوش مین پرورش اور نشو ونما پاتی رہی ہے، اسلیے ضرورت ہے کہ اس کی تاریخ پر اس سلسلہ مین ایک نظر ڈالی جاے، اور بتایا جاے کہ تمام اصناف سخن مین سے رُباعی ہی کیون اُن خشک مزاجون کے پسند خاطر ہوئی، نیز خیام کے زمانہ تک رُباعی کی صنف نے جہانتک ترقی کی تھی اُسکا بیان اور اسی تقریب سے ان مین سے اکثر لوگون کا حال آجائیگا جنکے کلام سے خیام کا کلام مخلوط ہو گیا ہے

رباعی کی تاریخ | فارسی کے اصناف سخن مین رُباعی گو چار مصرعون کی مختصر نظم ہوتی ہے، مگر اس کوزہ مین سمندر بند ہوتا ہی، بڑے سے بڑا فلسفیانہ خیال، دقیق سے دقیق اخلاقی نکتہ، اور پیچیدہ سے پیچیدہ صوفیانہ مسئلہ جو صفحون اور دفترون مین نہین سماتا، ان دو سطرون مین پورا کا پورا ادا ہو جاتا ہی،

وجہ تسمیہ | "رباعی" عربی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی "چار والے" کے ہین، عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ چونکہ یہ چار مصرعون سے مرکب ہوتی ہے اسلیے اس کو رباعی کہتے ہین، چنانچہ دولت شاہ نے تذکرہ (ص ۹۲) مین اسکی یہی وجہ تسمیہ بیان کی ہے، کہ

"تا فضلا، لفظ دوبیتی را نکو ندیدند، گفتند کہ این چہار مصراع است رباعی می شاید گفتن" (ص ۳۱ گب)

لیکن محمد بن قیس رازی نے جس کی تالیف و تصنیف کا عہد سنہ ۶۱۴ھ سے حدود سنہ ۶۳۰ھ تک ثابت ہے[۱]، اپنی مشہور تصنیف المعجم فی معاییر اشعار العجم مطبوعۂ گب مین رُباعی کی ایجاد و پیدائش کے سلسلہ مین لکھا ہے کہ "اہل عرب اس کو رباعی اس لیے کہتے ہین کہ بحر ہزج جسمین رُباعی کہی جاتی

---

[۱] اتابک سعد زنگی اول بادشاہ فارس (۵۹۹ھ۔ ۶۲۸ھ) کے دربار سے اس کا تعلق تھا، علم عروض و قوافی مین یہ اس کی نہایت اہم کتاب ہی، ۱۹۰۹ء مین گب میموریل سیریز لیندن مین یہ کتاب چھپی ہے، اسکا ایک قلمی نسخہ کتبخانۂ ندوۃ العلما لکھنؤ مین موجود ہی،

ہے، چار اجزا سے مرکب ہوتی ہے، اور اسلیے اس وزن کا ایک مصرع عربی مین دو جزء کا ایک شعر ہو جاتا ہے، اور اس طرح چار مصرعون مین چار شعر ہو جاتے ہین[۱]" رازی کے اس بیان کی تائید معیار الاشعار[۲] نام فارسی عروض کی ایک قدیم کتاب (سنہ ۶۴۹ھ) سے ہوتی ہے، یہ کتاب مفتی سعد اللہ مرحوم مراد آبادی المتوفی سنہ ۱۲۹۴ھ کی شرح کے ساتھ ہندوستان مین چھپی ہے، اسمین یہ عبارت ہے:

"وقدما بران شعر بسیار گفتہ اند و ایشان ہر مصرع را قسیمی آوردہ اند و آنرا بیتے می شمردہ اند مانند جزء مشطور یا بنہای مقدار اشعار تازیان . . . . . و باین سبب ترانہ (رباعی) را قدما چار بیت می گرفتہ اند و آنرا چار بیتی خواندہ اند و بتازی رُباعی، و در ہر چہار قافیہ آوردن لازم می شمردہ؛ اما بنزدیک متاخران چون مربعات این اوزان مستعمل نیست این اوزان متروک است، و ہر بیتے را از ین ابیات مصراعی می شمرند و رُباعی را دو بیتی میخوانند، و قافیہ شرط نمی نہند،،

اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ رُباعی کا نام رُباعی چار مصرعون کی وجہ سے نہین، بلکہ چار مصرعون کے چار شعر ہو جانے کی وجہ سے پڑا ہے،

الغرض محمد رازی اور مؤلف معیار الاشعار جیسے قدیم محققین عروض کے بیانات سے یہ بات تو مسلّم ہو گئی کہ رباعی پہلے دو دو جزء کا ایک ایک مصرع ہو کر چار مصرعون مین چار شعر

---

[۱] المعجم ص ۹۰، [۲] تنقید شعر العجم کے فاضل مؤلف پروفیسر شیرانی نے اپنے مضمون کے پہلے نمبر مین اسکو کسی تذبذب کے بغیر محقق طوسی کی تالیف بتایا ہے، معلوم نہین ان کے سامنے اس کی کیا سند ہے، درانحالیکہ مشرق و مغرب کے فضلا اس نسبت کے قبول کرنے مین تردد کرتے ہین، چنانچہ علامہ عبد الوہاب قزوینی نے معجم کے دیباچہ مین (ط) تصریح کی ہے کہ "کتاب مرغوب معیار الاشعار است در علم عروض و قوافی کہ در سنہ ۶۴۹ھ تالیف شدہ و مصنف آن معلوم نیست . . . . . وسے (مفتی سعد اللہ مراد آبادی شارح المتوفی سنہ ۱۲۹۴ھ) تالیف این کتاب را بخواجہ نصیر الدین طوسی معروف متوفی سنہ ۶۷۲ھ نسبت دادہ است، و لے معلوم نیست از روی چہ ماخذ" ڈاکٹر ریو نے برٹش میوزیم لائبریری کی فارسی کتابون کی فہرست صفحہ ۵۲۵ مین بعینہ یہی لکھا ہے اور بتایا ہے کہ محقق طوسی کی تصانیف کی فہرست مین یہ نام نہین،

ہوتی تھی، اوران چارون شعرون کے اواخر متحد القافیہ ہوتے تھے، مثلاً

۱- در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم

۲- وزآبِ دو چشم دل برآتش مائیم

۳- عالم چو ستم کند ستمکش مائیم

۴- دستِ خوشِ روزگا رِ ناخوشش مائیم (منسوب بہ رودکی)

سوال یہ ہے کہ دو دو جز کا اس طرح ایک ایک شعر ہوجانا، آیا فارسی مین تھا، اوراسلیے کبھی اسکو چہار بیتی کہتے تھے، یا عربی مین تھا، اوراسلئے اسکو رباعی کہتے تھے، مؤلف معیار الاشعار نے صرف "قدما" یعنی پہلے لوگ لکھا ہے جس سے فارسی و عربی کی تخصیص نہین نکلتی، مگر محمد ابن قیس رازی نے تصریح کی ہے کہ یہ رباعی (چہار بیتی) کہنے والے قدما، عربی کے شاعر تھے، کیونکہ اس کا ثبوت نہین ملتا کہ عربی کیطرح فارسی اہلِ عروض بھی ایک لفظ کے حرفون کو توڑ کر کبھی دو مصرعون مین بانٹتے تھے،

بہرحال عربی کی طرح چونکہ فارسی مین دو دو جز، چار مصرعون کے چار شعر فارسی مذاق سلیم کے مطابق نہین تھے، اس لیے اہل فارس نے ان کو دو ہی شعر قرار دیا، اور اس لیے

لہ سلسلۂ شعر العجم کے وسیع النظر ناقد پروفیسر شیرانی نے تنقید کے پہلے نمبر (رسالہ اردو اورنگ آباد دکن) مین رباعی کی بحث پر دو صفحے لکھے ہین اور معیار الاشعار کی مذکورۂ بالا عبارت کے لفظ "قدما" سے اتنی وسعت پیدا کرلی ہو کہ یہ دعوی کردیا ہو کہ "قدیم الایام مین ایران مین ایک خاص قسم کی نظم جسکو چہار بیتی کہا جاتا تھا رائج تھی، اس کے اوزان عربی اوزان سے غالباً مستخرج نہین ہین، بلکہ ایران زاد اور مقامی معلوم ہوتے ہین" حالانکہ ان مین سے ہر دعوی ثبوت کا محتاج ہو، اہل عروض اہل موسیقی کی روایات (قابوس نامہ کا حوالہ آتا ہو) کا جہان تک تعلق ہو یہ بات ظاہر ہوتی ہو کہ ارباب فن کے یہان یہ چیز نو پیدا تھی اور اسلام کے بعد اہل فن کے استعمال مین آئی ہے،

اس بارہ مین جو میرا خیال ہے وہ آگے آتا ہے،

اس کو دوبیتی ہی کے نام سے یاد کیا، اور مذاق عرب پر چار شعر ہو جاتے تھے، اس لیئے انھون نے رباعیہ کہا، مگر پھر وہ بھی اہل فرس کے تتبع مین اسکو دو ہی شعر بنا کر دوبیتی بھی کہنے لگے، چنانچہ عربی مین رباعیہ اور دوبیتی دونون کہتے ہین،

فارسی رباعی مین متاخرین تو عموماً صرف پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون مین قافیے لاتے ہین، مگر چوتھی پانچوین صدی کے شعراء فارسی پہلے، دوسرے اور چوتھے مصرعون کیساتھ تیسرے کو بھی اکثر ہم قافیہ لایا کرتے تھے، مگر اس کا قطعی لزوم ان کے ہان بھی نہ تھا، چنانچہ رودکی، فردوسی، عنصری وغیرہ کی رباعیون مین کبھی تیسرے مصرع مین قافیہ ہے اور کبھی نہین ہے، اور یون کبھی کبھی قافیہ لے آنا تو سعدی جیسے متاخر کے ہان بھی پایا جاتا ہے[1]،

عربی کی رباعیون مین چارون مصرعون کا ہم قافیہ لانا اسلیئے ضروری تھا، کہ اس کا ہر مصرع شعر ہوتا تھا، اس پر مستزاد یہ کہ بعض جدت پسندون نے قافیہ کے ساتھ ردیف کی بھی شرط کر لی، چوتھی صدی کے خاتمہ اور پانچوین صدی کے آغاز مین خراسان و ترکستان کے ایک ادیب احمد بن حسین الخطیب تھے، جو عربی و فارسی دونون زبانون کے شاعر تھے، انھون نے عربی مین رباعیان کہی تھین،

۱- قد هاض فراقہ   فقارہ ی واللہ

[1] ناقد شعر العجم نے اپنے اسی پہلے سلسلہ مین یہ بے سند دعوی کیا ہے، جس کا مدار ساتوین صدی کی معیار الاشعار پر ہے کہ "قدما (کس عہد تک کے قدما؟) تمامتر چہار بیتی کہتے تھے، جنکے چارون مصرع ہم قافیہ ہوتے تھے" اور اس سے نادر تر دعوی یہ ہے کہ چہار بیتی کی اب کوئی مثال نہین پائی جاتی، حالانکہ ایسی رباعیان جن کے چارون مصرعے ہم قافیہ ہون عوفی کی لباب الالباب کے قدماء کے حالات مین دس بارہ سے زیادہ ہین، اور بعد کے شعراء کے یہان بھی ایسی رباعیان ملتی ہین،

۲- واستبدلك هجره — قرار ہی واللہ

۳- اذ ہی الدہر لیلی و — نہار ہی واللہ

۴- لم یغن عن الہوی — حذار ہی واللہ

۱- ابلی جسدی ہوی — ظلوم جانی

۲- قد ہجّن قدہ — قضیب البان

۳- یا من اضحی وما — لہ من ثانی

۴- ما ضرک لو فککت ہذا العانی

ابوالحسن علی باخرزی، المتوفی سنہ ۴۶۷ھ نے اپنی کتاب دُمیۃ القصر میں ذکر کیا ہے کہ میں نے اس سے پہلے اس طریقہ پر رباعی نہیں سنی تھی" لم اکن سمعت ہذہ الطریقۃ یہانتک کہ میرے والد نے ابوالعباس باخرزی کی چند رباعیان اسی طرز کی سنائین جنمین ایک یہ ہے؛

۱- قد صیرّنی الہوی — اسیرَ الذلّۃ

۲- واستنہکنی وما — بجسمی علّۃ

۳- واستاصل ہجرہ — بصبری کلّہ

۴- لاحول ولا قوۃ اِلّا باللہ

عام طور سے رباعی کا وزن لاحول وَلاقوۃ اِلّا باللہ جو مشہور ہے، دیکھو کہ اوسکی سند کتنی پرانی ہے،

اس کے بعد باخرزی نے لکھا ہے کہ میرے باپ حسن باخرزی نے اسطرح کی بہت سی

رُباعیان کہین جنمین ایک یہ ہے،

۱- اعطیتُک یا بدر عنان القلب

۲- لازلت اریٰ ھواک شان القلب

۳- لولم یکن الصد صوان القلب

۴- انزلتک واللہ مکان القلب

پھر علی باخرزی نے خود اپنی ایک رُباعی لکھی ہے،

۱- قد مل ھوای فافترشت الملۃ

۲- خل بوصالہ لبیدی الخلۃ

۳- ادمی کبدی بسیف ھجر سلہ

۴- ما اجورہ علی سبحان اللہ

آپ دیکھین کہ ان سب رباعیات کے چارون مصرعون مین قافیے ہین، حالانکہ اسی عہد کی بلکہ اس سے پیشتر کی فارسی رباعیون مین اسکی پابندی مطلق نہین ہے، عمارہ مروزی جو چوتھی صدی کے اواسط مین تھا، کہ اس نے سامانی وغزنوی دونون دربارون مین رسوخ پایا تھا، کہتا ہے،

آن می بدست آن بت سیمین من نگر گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برو برگ گل سپید است گوئی بلالہ بر

ے دمیۃ القصر باخرزی، ص۱۲۰، حلب، ے لباب الالباب عوفی، جلد دوم، ص۲۵

تیسرا مصرع قافیہ سے خالی ہے،

رباعی کے دوسرے نام

فارسی مین رباعی کا سب سے پرانا نام غالباً "ترانہ" ہے، اسدی طوسی نے جو ۴۵۸ھ مین موجود تھا اپنی کتاب "لغت فرس" مین جو فارسی کا قدیم ترین موجود لغت ہی "ترانہ" کے معنی "دوبیتی" کے لکھے ہین، (ص۱ ابرلن ۱۸۹۷ء) عربی مین دو نام پائے جاتے ہین، رباعیہ اور دوبیتی، چنانچہ قاضی ابو علی محسن بن علی تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی کتاب نشوار المحاضرہ مین رباعیات کا لفظ موجود ہے، (ص۴۵ مصر مرگیولیتھ) اور باخرزی المتوفی ۴۶۷ھ کی دمیۃ القصر مین بھی رباعیات ہی کا لفظ ہے (ص۱۷۴، حلب)

فارسی مین، امیر کیکاوس نے قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) مین اپنی رباعیان جابجا نقل کی ہین، لیکن ہر جگہ ان کو مختلف نامون سے یاد کیا ہے کہین "دوبیتی" کہا ہے، "اندرین گلہ پیری مراد دوبیتی است" (ص۴۸ بمبئی) دوسری جگہ "رباعی" کہا ہے (ص۵۱) لیکن عموماً صرف "بیت" کہنے پر اکتفا کی ہے، (ص۲۸ و ص۵۲ و ص۶۴ و ص۷۲ و ص۱۱۴) باب سی و پنجم "اندر آئین و رسم شاعری" مین مختلف اصناف سخن کے سلسلہ مین "غزل و ترانہ" کہا ہے، "اگر غزل و ترانہ گوئی سہل و لطیف تر گوئی، و بقوافی معروف گوئی" پھر آگے چل کر ہے، "و غزل و ترانہ، تر و آبدار گوئی" (ص۱۴۴ بمبئی) محمد بن قیس رازی نے معجم (۶۱۴ھ-۶۳۰ھ) مین ذرا ذرا سے فرق سے اسکے حسب ذیل نام بتائے ہین،

قول:- ہرچہ ازان جنس برابیات تازی (عربی) سازند آنرا قول گویند

غزل:- و ہرچہ بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند

ترانہ، اہل دانش ملحونات این وزن را ترانہ نام کردند

دوبیتی، دشعر مجرد آنرا دوبیتی خوانند برای آنک بنای آن بر دو بیت بیش نیست،

رباعی، دمستعربہ ان را رباعی خوانند، از بہر آنک بحر ہزج در اشعار عرب مربع الاجزا آمدہ است، پس ہر بیت ازین وزن دو بیت عربی باشد، (ص ۹۰)

قدماء کے کلام مین "غزل و ترانہ" کا لفظ ساتھ ساتھ آتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد تک غزل کی موجودہ اصطلاح پختہ نہین ہوئی تھی،

رباعی کی ایجاد اہل ادب اور اہل تذکرہ جنکا خیال ہے کہ رباعی اتفاقیہ ایجاد کا نتیجہ ہے اسکے متعلق ایک قصہ بیان کرتے ہین کہ غزنین یا سجستان کے کسی شہر مین چند لڑکے گولی کھیل رہے تھے، ایک گولی لڑھکتی ہوئی سوراخ کے پاس آئی، اس پر خوشی کے عالم مین ایک لڑکے کے منھ سے بیساختہ نکلا،

غلتان غلتان ہمی رود تا بن گو،

اتفاق سے کوئی صاحب ذوق وہان کھڑا تھا، اس کو یہ وزن بہت پسند آیا اسنے اس کا وزن عروضی دریافت کیا، اور پھر وہ اور شعراء مین مقبول ہوکر رواج پذیر ہوگیا،

یہ اس قصہ کا قدر مشترک ہے، لیکن معجم اور تذکرۂ دولت شاہ کے بیانون مین باہم فرق ہے، دولت شاہ[۲] (تالیف ۸۹۲ھ) مین ہے کہ یہ بچہ صفاریہ خاندان کے بانی یعقوب صفار المتوفی ۲۶۵ھ کا لڑکا تھا اور وہ صاحب ذوق خود یعقوب صفار تھا، جو کھڑا اپنے

[۱] یہ متن معجم کی روایت کے مطابق ہے، دولت شاہ مین "لب گو" ہے، متاخرین نے اسکو "سر گو" کر دیا ہے، [۲] تذکرۂ دولت شاہ صفحہ ۳۶ گب

بچہ کا تماشا دیکھ رہا تھا کہ دفعتہً بچہ کی زبان سے یہ برجستہ مصرع نکلا، یعقوب کو یہ وزن پسند آیا، لیکن چونکہ اس وقت تک یہ وزن شعرا میں مستعمل نہ تھا اس لیے اس نے ابو دلف عجلی اور ابن الکعب کو جو دربار کے شاعر تھے بلوا کر پوچھا کہ یہ کون بحر ہے، انھوں نے تحقیق کر کے بتایا کہ یہ بحر ہزج کی ایک قسم ہے، اور اس پر اسی وزن کے تین اور مصرع لگا کر دو شعر پورے کر دیئے اور دوبیتی اس کا نام رکھا،

لیکن اس سے متقدم اور مستند تصنیف معجم کے مصنف محمد بن قیس رازی نے بڑی عبارت آرائی کیساتھ اس واقعہ کو اسطرح لکھا ہے کہ "غزنین کی ایک سڑک پر چند خوشرو بچے گولی کھیل رہے تھے، تماشائیوں کا ہجوم تھا، انھیں میں ایک طرف ایک شاعر بھی کھڑا تھا جس کی نسبت رازی کا گمان ہے (پندارم) کہ وہ رودکی تھا، دفعتہً بچہ کی زبان سے وہ موزون مصرع نکلا، شاعر کو یہ وزن بہت پسند آیا اور اس نے تین مصرع اور لگا کر دوبیتی کر دیا، اور ترانہ نام رکھا، کہ ایک حسین خوشرو کی زبان سے نکلا تھا[۱]،

اگر پہلی روایت صحیح ہے تو رباعی کی ایجاد کی تاریخ تیسری صدی ہجری کے اواسط کا زمانہ ہوگا، کہ یعقوب صفار نے جس کے سامنے کا یہ واقعہ ہے ۲۶۵ھ میں وفات پائی ہے، اور پہلے رباعی گو اس کے دربار کے شاعر ابو دلف اور ابن کعب ہونگے، لیکن اگر دوسری روایت صحیح ہے تو یہ چوتھی صدی ہجری کے شروع کا واقعہ ہوگا، اور پہلا رباعی گو (رازی کے "پندار" میں) رودکی المتوفی ۳۲۹ھ[۲] ہوگا، اور یہ فخر صفاریہ کے بجائے سامانیہ کو حاصل ہوگا، کہ رودکی

---

[۱] معجم ص ۸۹-۹۲ [۲] انساب سمعانی لفظ "رودکی" اہل تذکرہ میں ۳۰۴ھ میں اسکی تاریخ وفات کی شہرت غلط ہے،

نصر بن احمد سامانی المتوفی ۳۳۱ھ کے دربار کا شاعر تھا جو آٹھ برس کے سن مین ۳۰۱ھ مین تخت نشین ہوا تھا، اور ہرات کے مشہور سفر مین رودکی اس کے ساتھ تھا،

لیکن اگر تحقیق کا قدیم مواد ہمارے سامنے ہوتا، تو اس ایجاد کی تاریخ کا پتہ اس سے بھی کچھ پہلے مل سکتا، اسدی طوسی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا اور جس نے ۴۵۸ھ مین گرشاسب نامہ نظم کیا ہے، اپنی کتاب لغت فرس مین ترانہ کے تحت مین لکھا ہے،

"ترانہ دوبیتی بود، فرخی گفت،

زدلآویزی وتری چو غزلہائے شہید　　وزغم انجامی وخوشی[1] چو ترانہ بوطلب

شہید بن حسن بلخی جسکا اس شعر مین ذکر ہے امیر نصر بن احمد سامانی مذکور الصدر کا معاصر تھا اور رودکی المتوفی ۳۲۹ھ نے اسکا مرثیہ لکھا ہے، شہید کی غزلون کے بالمقابل ابوطلب کے ترانے (رباعیات) مشہور تھے، ابوطلب نام کسی شاعر کا پتہ ہم کو نہین چلتا، فرخی جسکا یہ شعر ہے اس نے ۴۲۹ھ مین وفات پائی ہے، اسلئے ابوطلب ترانہ گو کا زمانہ اس سے تو بہر حال پہلے تھا، ایک خیال ہوتا ہے کہ ابوطلب، ابودُلف تو نہین؟ مگر یہ امر سراپا تحقیق طلب ہے، اور اگر یہ صحیح ہے تو ترانہ گوئی کا زمانہ تیسری صدی ہجری کے اوائل مین پہنچ جائیگا،

لباب الالباب عوفی مین حنظلہ باذغیسی کی حسب ذیل دو بیتین ملتی ہین جو رباعی

---

[1] پروفیسر شیرانی نے تنقید شعر العجم کے پہلے نمبر مین اس شعر کو کہین سے نقل کیا ہے، مگر اپنے متن کا ماخذ نہین بتایا ہے، جو اسدی کے متن سے بہت کچھ مختلف ہے، شیرانی صاحب لکھتے ہین:

از دلآویزی ونغزی چون غزلہائے شہید　　وز دلآویزی وخوبی چون ترانہ بوطلب

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر صاحب نے کسی متاخر ماخذ کو سامنے رکھا ہے، جس نے فرخی کے قدیم الفاظ مین متاخرین کے محاورون کے مطابق تصرف کر دیا ہے،

کے وزن پر ہین،

یارم سپند اگرچہ بر آتش ہمی فگند ۔۔۔ از بہر چشم تا نرسد مر ورا گزند

او را سپند و آتش نا ید ہمی بکار ۔۔۔ با روی ہمچو آتش و با خال چو سپند[1]

حنظلہ باد غیسی امرائے طاہریہ کے عہد مین تھا جنکا زمانہ ۲۰۵ھ سے ۲۵۹ھ تک ہے، مجمع الفصحا نے نہین معلوم کس حوالہ سے حنظلہ کا سال وفات ۲۱۹ھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رباعی کی تاریخ رودکی بلکہ ابو دلف اور ابن الکعب سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے اور سامانی، بلکہ صفاری کے بجائے طاہری دربار کو اسکی اوّلیت کا فخر پہنچتا ہے، حنظلہ صاحب دیوان تھا، اس کے دیوان کا حوالہ چہار مقالہ کی ایک حکایت مین مذکور ہے[2]،

اندرین حالات، ایجادِ رباعی کے ان قصون کے تاریخی نتیجہ کا ثبوت بہت کچھ مشتبہ ہے[3]

---

[1] لباب الالباب عوفی جلد دوم صـ۳۵۔ [2] چہار مقالہ صـ۲۶ اگب،

[3] یہ قصے اس لیے مشتبہ ہین، کہ جن دو کتابون مین ان کا ذکر ہے، وہ یعقوب صفار اور رودکی کے سینکڑون برس بعد لکھی گئی ہین، اور بایین ہمہ ان دو مین سے کسی نے اپنے مقدم ماخذون کا ذکر نہین کیا ہے، معجم کے مصنف رازی نے تو اس قصہ کو اس طرح لکھا ہے کہ وہ بالکل افسانہ معلوم ہوتا ہے، ساتھ ہی اس نے یہ لکھا ہے کہ "پندارم رودکی" جس سے صاف ظاہر ہے کہ اس کے اس قصہ کا ماخذ تحریری نہین بلکہ کوئی زبانی روایت ہے، پھر اس نے قصہ کی سرزمین غزنین بتائی ہے، حالانکہ رودکی کے عہد مین غزنین کوئی آباد شہر نہ تھا، دولت شاہ نے اپنی روایت مین یعقوب صفار کے دربار کے جن دو شاعرون کے نام لیے ہین، ان مین سے ابن الکعب سے ہم واقف نہین، البتہ رابعہ بنت الکعب (دختر کعب) کا ذکر ملتا ہے جو عہد سلاطین غزنین (پانچوین صدی) مین تھی، (عوفی، ۲-۶۱) دوسرے شاعر ابو دلف عجلی کا تذکرہ سیاسی و ادبی کتابون مین ملتا ہے، یہ شخص نسلاً عرب اور مامون و معتصم کے عہد مین ایران کا سپہ سالار تھا، قاسم بن عیسیٰ نام تھا، ابن خلکان نے اسی نام کے تحت مین اوس کا پورا حال لکھا ہے، ۲۲۶ھ مین اسنے وفات پائی، حمزہ (بن حسن) اصفہانی (الموجود ۳۵۰ھ) نے اپنی تاریخ اصفہان مین اسکا حال لکھا ہے، محمد بن اسحاق ندیم (الموجود ۳۷۵ھ) نے الفہرست مین اس کے ادبی اور موسیقیانہ فضائل کا حال چند سطرون مین درج کیا ہے، (صـ۱۶۵ مصر) اور حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین اس کے قبیلہ کے کرج مین آکر بسنے کا زمانہ ہارون رشید کا عہد بتایا ہے، (صـ۳۴۲ گب) یہ شخص بجائے خود امیر اصفہان، اور سیاسی حیثیت سے یعقوب کے برابر تھا، طبری اور ابن اثیر مین اسی حیثیت سے اسکا نام آیا ہے، ابن ندیم نے بھی اسکو امیر لکھا ہے، اس کا زمانہ امیر یعقوب صفار سے پہلے تھا، یعقوب صفار کے عہد مین اسکے

البتہ اس حد تک ایک قدیم سند سے ثابت ہے کہ ترانہ عورتون اور بچون کا خاص راگ تھا کیکاؤس قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین "آئینِ خنیاگری" کے تحت مین کہتا ہے،

پس کودکان وزنان ومردمانِ لطیف طبع برخی بے بہرہ ماندند، کہ ترانہ گفتن پدیدار آمد،

این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند" (ص۱۴۷ بمبئی)

اس قدیم شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وزن کا تعلق ابتداءً بچون اور عورتون سے تھا، اور بعد کو دوسرے نازک طبع اہل ذوق نے اس کو قبول کرلیا،

خیال ہوتا ہے کہ اولاً یہ وزن عورتون اور بچون نے پیدا کیا تھا، اور اسمین وہ گیت اور راگ گایا کرتے تھے، اور اہل شعر کے ہان اس وزن کا رواج نہ تھا، مگر کسی اتفاقی واقعہ کے سبب سے جیسا کہ اوپر کے قصون مین ہے کسی قدیم مشہور شاعر نے اس کو فن عروض کی بحر ہزج کی ایک شکل کے مطابق پاکر اس کو فن مین داخل کرلیا اور شعراء نے اس نئے اضافہ کو قبول کرکے اسمین تفنن پیدا کیا، اور چونکہ سامانی وسلجوقی وغزنوی عہد کے شعراء عموماً ذولسانین یعنی عربی وفارسی دونون کے ماہر ہوتے تھے، اس لیے عربی وفارسی دونون مین رباعی اور دوبیتی کے نام سے اس کا رواج ہوا،

ابتدائی رباعی گو رباعی گو صوفیہ بلکہ شعراء کے ضمن مین تذکرون مین سب سے پہلا نام حضرت بایزید بسطامی المتوفی ۲۳۴ھ کا ملتا ہے، چنانچہ مجمع الفصحاء مین یہ تین رباعیان ان کے نام سے ہین، (جلد اول ص ۱۶۵ ایران)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۳۰) بیٹے عبدالعزیز بن ابی دلف کا نام اصفہان کے سیاسیات کے سلسلہ مین آتا ہے،

اے عشق تو کشتہ عارف و عامی را | سودائے تو گم کردہ نکونامی را
ذوق لب میگون تو آورد برون | از صومعہ بایزید بسطامی را

مارا ہمہ رہ بکوئی بدنامی باد | وز سوختگان نصیب ما خامی باد
ناکامی ما چو ہست کام دل دوست | کام دل ما ہمیشہ ناکامی باد

گر قرب خدای طلبی دلجو باش | وندر پس و پیش خلق نیکوگو باش
خواہی کہ چو صبح صادق الوعد شوی | خورشید صفت باہمہ کس یکرو باش

لیکن زبان کی یہ صفائی جو اس زمانہ کے لحاظ سے بہت بعید ہے، اس نسبت کی صحت میں شک پیدا کرتی ہے، اور اس شک کی تائید والہ داغستانی کے بیان سے ہوتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مجمع الفصحا نے یہ رباعیات تقی اوحدی سے نقل کی ہیں، اور اس کی نسبت والہ داغستانی نے ریاض الشعرا میں حسب ذیل خیالات ظاہر کئے ہیں:۔

"راقم حروف را اعتماد بقول و ضبط تقی اوحدی نیست، چہ میر مذکور بسیار کم مایہ و کم تتبع بودہ، چنانچہ بعض رباعیات شیخ ابوسعید و بابا افضل کاشی را بنام شیخ بایزید قدس سرہ نقل کردہ، وحال آنکہ ہیچ کس از متقدمین و مورخین و ارباب خبرت و اہل تحقیق ذکر نہ کردہ اند کہ شیخ بایزید شعر میفرمود، تقی اوحدی را نسیان بسیاری نیز بودہ، چنانچہ گاہ ہست کہ یک شعر را بنام سہ کس چہار کس نقل کردہ است" (نسخہ قلمی کتب خانہ ندوۃ العلماء، در ترجمہ حکیم سنائی)

۲۔ اس کے بعد دوسرا نام رودکی المتوفی ۳۲۹ھ کا آتا ہے، چنانچہ رودکی کا جو دیوان

لہ والہ داغستانی گو متاخر ہے، محمد شاہ کا معاصر تھا، مگر کاوش و تحقیق میں اسکا پایہ بلند ہے، جیسا کہ اسکے تذکرہ سے ظاہر ہے

ایران مین ۱۳۱۵ھ مین چھپا ہے، اس کے آخر مین ص ۱۰۰ سے ص ۱۱۳ تک رباعیات کا عنوان ہے، اس کے تحت مین دو دو شعر کے بیس منظومات ہین، جنمین عشقیہ، حکیمانہ، اخلاقی، اور خمریہ مضامین ہین، مگر وزن و قافیہ کے اعتبار سے ان مین صرف چھ منظومات ایسے ہین جو رباعی ہین، اور بقیہ قطعے ہین، وہ چھ رباعیان یہ ہین،

۱
با آن کہ دلم از غم ہجرت خون ست — شادی بغم توام ز غم افزون ست
اندیشہ کنم ہر شب و گویم یا رب — ہجرانش چنین است وصالش چون ست

۲
چشمم ز غمت بہر عقیقے کہ بسفت — بر چہرہ ہزار گل ز بر ازم بشگفت
رازیکہ دلم ز جان ہمی داشت نہفت — اشکم بزبانِ حال با خلق بگفت

۳
ہان تشنہ جگر مجوی زین باغ ثمر — بیدست ناعیست این ریاض بد و در
بیہودہ ممان کہ باغبانت بقفاست — چون خاک نشستہ گیر و چون باد گذر

۴
چون کشتہ بہ بینمت دو لب کردہ فراز — وز جان تہی قالبِ فرسودہ باز
بر بالینم نشستہ می گوئی بناز — ای کشتہ ترا من و پشیمان شدہ باز

۵
اے از گلِ سرخ، رنگ بر بودہ و بو — رنگ از پے رخ ربودہ، بو از پی مو
گلرنگ شود چو روی شوئی ہمہ جوی — مشکین گردد چو مو فشانی ہمہ کو

۶
چون کارِ دلم ز زلفِ او ماندہ گرہ — بر ہر رگ جان صد آرزو ماندہ گرہ
امید ز گریہ بود، افسوس افسوس — کانہم شبِ وصل در گلو ماندہ گرہ

ایک اور رباعی مجمع الفصحا مین ہے،

در منزلِ غم فگندہ مفرش مائیم | وز آب دو چشم، دل بر آتش مائیم
عالم چو ستم کند ستمکش مائیم | دستِ خوشِ روزگارِ ناخوش مائیم

حضرۃ الاستاذ نے مجمع الفصحاء کے حوالہ سے چھٹی رُباعی شعر العجم مین نقل کی ہے، اور ذوق شعری کی بنا پر فیصلہ فرمایا ہے کہ یہ صناعانہ کلام رودکی کا نہین ہوسکتا، (شعر العجم جلد اوّل، احوال رودکی)

اصل یہ ہے کہ رودکی کا کلام جو متقدمین کی تصریح کے مطابق ہزارہا شعرون پر مشتمل تھا ضائع گیا، اور جو دیوان قلمی یا مطبوعہ ملتا ہے، وہ حکیم قطران کے کلام سے مخلوط ہے[۱] جسکا زمانہ رودکی کے سو برس بعد ہے، اس اختلاط کی وجہ سے ان رباعیون پر بھی یقین نہین کہ وہ واقعاً اسی کی ہین،

۳- رباعی گو حکیمون مین پہلا نام اور مطلق رباعی گویون مین تیسرا نام معلم ثانی ابو نصر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کا ملتا ہے، فارابی گو نسلاً ترک تھا، مگر اس زمانہ مین عجم و ترکستان کی عام زبان فارسی ہی تھی، اور اس کے علاوہ وہ متعدد زبانون سے واقف تھا[۲]، اسلئے

---

[۱] رضا قلی خان ہدایت نے مجمع الفصحاء کے دیباچہ (ص۳) مین لکھا ہے:-
"و طرفہ تر این کہ در زمان ما اشعاری کہ بنام ابو عبداللہ جعفر بن محمد الرودکی معروف و مشہور است در دیوان ابو منصور قطران مسطور است، و از وست"
اور پھر آگے چل کر رودکی کے حال مین (ص۲۳۷، طبع ایران) اس کو اور زیادہ وضاحت سے لکھا ہے، اور بتایا ہے کہ اس دیوان مین اکثر قصائد ابو منصور قطران کے ہین، لوگون کو نصر بن احمد سامانی ممدوح رودکی اور ابو نصر مملان ممدوح قطران کے درمیان اختلاط ہوگیا، تعجب ہے کہ آج رودکی کا دیوان ناپید ہے، حالانکہ سمعانی کے زمانہ مین (۵۰۶ھ، ۵۶۲ھ) اس کا دیوان ایران مین عام طور سے ملتا تھا، سمعانی مین ہے، السائر دیوانہ فی بلاد العجم (زیر لفظ رودکی) [۲] تاریخ مختصر الدول ابو الفرج ملطی ص ۲۹۵ بیروت،

اسکی طرف فارسی رُباعیات کا انتساب غیر متوقع نہین ہے، شہرزوری کی تاریخ الحکما مین ہے، اصلہ فارسی،

بہرحال تذکرون اور بیاضون مین اسکی طرف چند رباعیات منسوب ملتی ہین، مجموعۂ منتخبات دارا المصنفین مین حسب ذیل رباعیان اس کے نام سے درج ہین،

اے آنکہ شما پیر و جوان و یداریداز رق پوشان گنبد دوّارید
طفلے زشما در برِ ما محبوس استاورا بہ خلاص ہستی (؟) بگمارید

اسرار وجود خام و ناپختہ (؟) بماندوآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس زسر قیاس حرفے گفتندوآن نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

یہی دونون رباعیان کچھ لفظی تغیّرات کے ساتھ مجمع الفصحا مین حکیم مذکور کے حال مین (جلد اوّل ص ۸۳) مندرج ہین، آخری رباعی ذرا سے فرق سے خیام کے ہان بھی ہے،

ایک اور مجموعہ (خیابانِ عرفان مرتبۂ محمد حسن بلگرامی) مین فارابی کے نام سے ایک اور رباعی لکھی ہے،

زان پیش کہ از جہان فرومانی فردآن کن کہ نبایدت پشیمانی خورد
امروز بکن چو می توانی کارےفردا چہ کنی چو ہیچ نتوانی کرد

فارابی صوفی حکیم تھا، اور صوفیون کے لباس مین رہتا تھا[1]، مگران قرائن کے باوجود کوئی قدیم اور غیر مشکوک دلیل اس کے رباعی گو شاعر ہونے پر ہمارے ہاتھ مین نہین ہے،

[1] قفطی اور ابوالفرج ملطی ص۲۹۶ طبع بیروت، درۃ الاخبار مین فارابی کے صوفیانہ کلمات بھی مذکور ہین،

بجز اس کے کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما میں اس کے حال میں لکھا ہے، "ولہ اشعار حسنۃ حکمیۃ" اور اس کے اچھے حکیمانہ اشعار ہیں۔ اور اس کے عربی حکیمانہ اشعار دو صفحوں میں نقل کئے ہیں

۴- اس کے بعد شاعرانہ رنگ میں رودکی کے معاصر ابوشکور بلخی کا نام ملتا ہے، جسکا شمار سامانی عہد کے شاعروں میں ہے، ۳۳۶ھ میں اس نے آفرین نامہ ایک کتاب لکھی تھی، عوفی نے لباب الالباب (جلد دوم ص۲۱ گب) میں اسکا ذکر کیا ہے، اور شراب کے متعلق اس کے متعدد قطعے نقل کئے ہیں، اور ایک یہ رباعی لکھی ہے،

اے گشتہ من از غم فراوانِ تو پست — شد قامتِ من ز دردِ ہجرانِ تو شست
اے شستہ من از فریب دستانِ تو دست — خود ہیچ کسی بسیرت و شانِ تو ہست

۵- اسی عہد کا ایک اور حکیم شاعر عمارۂ مروزی ہے، جس نے سامانیہ کا آخری اور غزنویہ کا ابتدائی زمانہ پایا ہے، صاحب مجمع الفصحاء نے اس کا سال وفات ۳۶۰ھ لکھا ہے، وصف شراب اس کا خاص موضوع ہے، عوفی نے اسکی یہ رباعی نقل کی ہے،

آن می بدستِ آن بتِ سیمین من نگر — گوئی کہ آفتاب بہ پیوست با قمر
وان ساغری کہ سایہ بیفگند می برد — برگ گلِ سپید است بگوی بلالہ بر

رباعی کی بحر کے بعض قطعات بھی ہیں، جنسے معلوم ہوتا ہے کہ ہنوز رباعی فن کی زنجیروں میں جکڑی نہیں گئی تھی، جامی نے نفحات میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ سلطان ابوسعید ابوالخیر کو عمارہ کا کوئی شعر سنایا گیا تو وجد کا عالم طاری ہوگیا، اور اپنے مریدوں کیساتھ وہ اسکی قبر پر گئے[۱]،

---

[۱] نفحات الانس، تذکرۂ ابوسعید،

۶- اس زمانہ مین دیالمہ کی ایک شاخ آلِ زیار کا بادشاہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر ویلمی تھا، جو ۳۶۶ھ مین تخت نشین ہوا، کمال البلاغہ اور سیر الملوک اسکی تصنیف ہے، کمال البلاغہ مصر مین چھپ گئی ہے، اسمین ایک ادیب نے اس کے عربی خطوط اور رسائل جمع کئے ہین، شمس المعالی نے بعض رباعیان بھی کہی ہین، لباب الالباب سے یہ رباعیان نقل ہین،

گل شاہِ نشاط آمد و مے میرِ طرب | زان روی بدین دو میکنم عیش طلب
خواہی کہ بدین بدانی ای ماہ نسب | گل رنگِ رخت دارد و می رنگِ لب

شش چیز در آن زلف تو دارد معدن | پیچ و گرہ و بند و خم و تاب و شکن
شش چیز دگر ازان نصیبِ دلِ من | عشق و غم و درد و رنج و تیمار و حزن

حکیمانہ تصوف کا آغاز دیلمیون کے زیر سایہ ہوا ہے، جو ۳۲۱ھ سے لیکر ۴۲۹ھ یعنی سلجوقیون کی پیدائش تک برسر عروج رہے، اس بنا پر تصوف کی حکیمانہ رباعی چوتھی صدی کے وسط مین پیدا ہو چکی تھی، نشوار المحاضرہ کی شہادت سے جو چوتھی صدی کے وسط کی تصنیف ہے، ثابت ہے کہ دیالمہ کے عہد مین صوفیانہ رباعیان مجلس سماع کو گرم کرتی تھین،

چوتھی صدی کے اواخر مین غزنوی دور آیا، اس دور کے سلاطین اور شعرا مین مختصر ہنگامی واقعات مثلاً شکریہ، معذرت، شکایت، فخر، تہنیت، اور دوسرے ہنگامی واقعات کی نئی لذت سے نظم مین یہ صنفِ سخن ترقی کرتی نظر آتی ہے، غزنویہ کا آغاز ۳۶۵ھ مین ہوا، اور اس کے عروج کا ستارہ سلجوقیہ کے آفتابِ اقبال کی روشنی مین ۴۲۹ھ مین چھپکر رہ گیا، تاہم غزنین اور ہندوستان

مین اسکی چمک نمایان رہی، غزنوی دور کے شعراء مین سے عنصری المتوفی ۴۳۱ھ اور عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کے ہان رباعیان کثرت سے ہین، مجمع الفصحا مین عنصری کی بیس رباعیان درج ہین، مگر وہ زیادہ تر انھین ہنگامی واقعات اور حسن وعشق کے مضامین کی ہین، البتہ عسجدی المتوفی ۴۳۲ھ کی رباعیات خاص نوعیت رکھتی ہین، ان مین عشق حقیقی ومجازی کی معتدل ترکیب پائی جاتی ہے، مجمع الفصحا مین اسکی دس رباعیان ہین، جنمین سے چار خمریہ یہان نقل ہین،

صبح است و صبا مشک فشان میگزرد
دریاب کہ از کوے فلان می گذرد
برخیز چہ خسپی کہ جہان میگزرد
بوی بستان کہ کاروان می گذرد

در جسم پیالہ جان روانست روان
در روح مجسم آن روانست روان
در آب فسردہ آتش سیال است
در درج بلور لعل کانست روان

آن جسم پیالہ بین بجان آبستن
ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم پیالہ از غایت لطف
آبیست بآتش روان آبستن

از شرب مدام ولاف مشرب توبہ
وز عشق بتان سیم غبغب توبہ
در دل ہوس شراب و بر لب توبہ
زین توبۂ نادرست یارب توبہ

اس عہد کا رباعی گو حکیم ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ ہے، اس نے متعدد حکیمانہ رباعیان کہین جو تذکرون اور سفینون مین مذکور ہین، ان مین سے بعض خیام کے نام سے بھی ملتی ہین، ڈاکٹر ایتھے (ETHE) نے ۱۸۷۵ء مین ابن سینا کی بارہ رباعیون کو جمع کرکے چھپوایا ہے،

مجمع الفصحا مین اسکی یہ پانچ رباعیان ہین،

دل گرچہ درین بادیہ بسیار شتافت ۔۔۔ یکموی ندانست ولی موی شگافت
۱
اندر دلِ من ہزار خورشید بتافت ۔۔۔ آخر بکمال ذرۂ راہ نیافت

با این دوسہ نادان کہ چنین می دانند ۔۔۔ از حمق کہ دانای جہان آنانند
۲
خر باش کہ این جماعت از فرط خری ۔۔۔ ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند

کفر چو منی گزاف و آسان نبود ۔۔۔ محکم تر از ایمانِ من ایمان نبود
۳
در دہر چو من یکے و آن ہم کافر ۔۔۔ پس در ہمہ دہر یک مسلمان نبود

از قعرِ گلِ سیاہ تا اوجِ زحل ۔۔۔ کردم ہمہ مشکلاتِ گیتی را حل
۴
بیرون جستم ز قیدِ ہر مکر و حیل ۔۔۔ ہر بند کشادہ شد مگر بندِ اجل

ای کاش بدانمی کہ من کیستمی ۔۔۔ سرگشتہ بعالم از پیِ چیستمی
۵
گر مقبلم آسودہ و خوش زیستمی ۔۔۔ ورنہ بہزار دیدہ بگریستمی

مجموعۂ منتخباتِ[1] دار المصنفین مین ایک دو رباعیان اور بھی ہین، مگر وہ عمر خیام اور محقق طوسی کے منسوبات مین بھی ہین، اوپر کی پانچ رباعیون مین دوسری، تیسری اور چوتھی، خیام کے مجموعہ مین بھی ملتی ہین،

---

[1] دار المصنفین کے کتب خانہ مین شعراء کے کلامون کا ایک نہایت عمدہ ضخیم قلمی انتخاب ہے، یہ نسخہ نہایت خوشخط ہے اور اس قرینہ سے کہ اسمین شیخ علی حزین المتوفی ۱۱۸۰ھ کے نام کیساتھ سلمہ و مدظلہ ہے، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین مرتب ہوا تھا، اسمین سلاطین، وزراء، امراء، علماء، حکماء، اور عام شعراء کے طبقون کی تقسیم سے ہر قسم کا منتخب کلام جمع کیا ہے، اس مجموعہ کا حوالہ آئندہ صفحون مین بھی آتا رہیگا،

غزنوی دور مین سلطان محمود کے زمانہ مین مشہور صوفی شاعر شیخ ابو الحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ کا ظہور ہوا، یہ پہلی مقدس ہستی ہے جس نے رُباعیات کے پردہ مین عشق حقیقی کے مضامین ظاہر کئے، ہمارے مجموعۂ منتخبات، مجمع الفصحاء اور آتشکدہ مین انکی متعدد رباعیان ہین، ہمارے مجموعہ مین یہ رُباعیان شیخ کے نام سے ہین،

۱

تا گبر نشی، با تو بتے یار بنو — در گبر شی از بہر بتے عار بنو
آنرا کہ میان بستہ بزنار بنو — آنرا بمیان عاشقان کار بنو

۲

روزم بملال بے تو بگذشت و گذشت — شب ہم بخیال بے تو بگذشت و گذشت
یک چشم زدن بے تو نبودم ہرگز — اکنون مہ و سال بے تو بگذشت و گذشت

۳

سودائے سرِ بے سر و سامان یک سو — اندیشۂ خاطرِ پریشان یک سو
بے مہری چرخ و جورِ دوران یک سو — اینہا ہمہ یک سو، غم جانان یک سو

۴

ای سینہ بیا طرحِ فغان اندازیم — افسانۂ عشق در میان اندازیم
تا از دلِ ما خبر رسانند بیار — دل بر سرِ راہ کاروان اندازیم

والہ داغستانی نے صرف پہلی رُباعی نقل کی ہے، اور اس کی زبان کی بنا پر یہ لکھا ہے:

"در رباعیات دیگر ایشان نیز ہمین سیاقت آمیختہ بزبان پہلوی است" (در ترجمۂ ابو الحسن خرقانی)

مجمع الفصحاء مین دو رُباعیان اور ہین:-

۵

آن دوست کہ دیدنش بیاراید چشم — بے دیدنش از گریہ نیاساید چشم
ما را ز برائے دیدنش باید چشم — گر دوست نہ بیند بچہ کار آید چشم

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من ۔۔۔ وین حرف معما نہ تو خوانی و نہ من

ہست از پسِ پردہ گفتگوی من و تو ۔۔۔ ۶ ۔۔۔ گر پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من

ایک اور رُباعی اُن کی طرف منسوب ملتی ہے،

گویند مرا کہ می پرستم ہستم ۔۔۔ گویند مرا فاسق و مستم ہستم

در ظاہرِ من نگاہ بسیار مکن ۔۔۔ ۷ ۔۔۔ کاندر باطن چنانکہ ہستم ہستم

چھٹی رُباعی خیام کے اکثر نسخون مین موجود ہے، اور ساتوین بھی دینہ اور کادیانی کے نسخون کے روسے خیام کی ملکیت مین داخل ہے، اور پہلی رُباعی کی زبان بقیہ رُباعیون سے الگ ہے، جو قابلِ لحاظ ہے،

نفحات الانس جامی کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ ابوالحسن خرقانی سے پہلے شعر سید صوفیہ اس ساز کو عربی لے مین چھیڑتے تھے، کہ ان سے پہلے فارسی کا کوئی ترانہ خوان صوفی نظر نہین آتا، الّا یہ کہ بایزید بسطامی کی طرف چند مشکوک رباعیان منسوب ہین جنکی حقیقت ظاہر کیجا چکی ہے،

اسی زمانہ مین شیخ کا معاصر باباطاہر ہمدانی المتوفی ۴۱۰ھ (یا بقول براؤن بقیاس روایت راحۃ الصدور بعد ۴۴۷ھ) ہے، یہ نُصیری فرقہ کا درویش تھا، رے کی دہقانی بولی مین یہ رباعیان کہا کرتا تھا، اسکی رباعیون کا مجموعہ موجود ہے، اور چھپ بھی گیا ہے، یہ پہلا مستقل مجموعہ رباعیات کا ہے، جو اسوقت ہمارے سامنے موجود ہے،

اس کی دو رباعیان یہ ہین:۔

دلے دارم کہ بہبودش نمی بو ۔۔۔ نصیحت می کرم سودش نمی بو

بباد ش می دہم نش ببیرہ باد | بر آذرمی نہم دود شں نمی بو
نسیمے کز بن آں کاکل آید | مراخوش تر ز بوی سنبل آید
چو شو گیرم خیالت را در آغوش | سحر از بسترم بوے گل آید

اس کے بعد سلطان **ابو سعید ابو الخیر** صوفی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ آتے ہین جنکی رباعیان عشقِ حقیقی کی تیز و تند شراب سے لبریز ہین، اُن کی رُباعیون کے بھی کئی اڈیشن مشرق و مغرب مین شایع ہو چکے ہین،

اس سلسلہ مین ایک اور قابلِ ذکر ہستی بابا **افضل الدین** افضل کاشانی (یا کاشی) کی ہے، یہ ایک فاضل و حکیم صوفی تھے، ایک بیان کے مطابق یہ سلطان محمود غزنوی المتوفی سنہ ۴۲۱ھ کے معاصر تھے، اور دوسرے بیان کے مطابق یہ محقق طوسی المتوفی سنہ ۶۷۲ھ کے[1] ہمعصر تھے،

[1] آزاد بلگرامی نے ید بیضا مین لکھا ہے کہ یہ سلطان محمود غزنوی کے معاصر تھے، اور سلطان ان کو ایران سے اپنے ساتھ لایا تھا، اور وہ مدت تک غزنین مین مقیم رہکر پھر اپنے وطن مالوف کو واپس گئے، امین رازی نے ہفت اقلیم مین عوفی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایاز بابا کا شاگرد تھا، سلطان نے جب بابا کو قید کر دیا تو بابا نے سلطان کی مدح مین قصیدہ لکھکر ایاز کی وساطت سے پیش کیا اور رہائی پائی، مگر عوفی کی لباب الالباب مین یہ بیان مجھے نہین ملا، ممکن ہو کہ اسکی کسی اور تصنیف مین یہ ذکر ہو، دوسری طرف آذر نے آتشکدہ مین لکھا ہو، کہ بابا خواجہ نصیر طوسی اور ہلاکو کے معاصر تھے اور خواجہ نے تاتاریون کے برپا کرنے مین اللہ تعالیٰ کی کیا مصلحت ہو، اس سوال کو ایک رباعی مین نظم کر کے بابا کے پاس بھیجا تھا، اور بابا نے اس کا جواب دیا تھا، مگر خواجہ کی جس رباعی کا حوالہ دیا گیا ہو، وہ خیام کے مملوکات مین ہو، ہدایت نے مجمع الفصحا مین نہ صرف یہی لکھا ہے کہ یہ خواجہ نصیر کے معاصر تھے، بلکہ یہ بھی افواہ نقل کی ہو کہ وہ خواجہ نصیر کے خالو تھے، اور واآلہ داغستانی نے نقل کیا ہو، کہ خواجہ نصیر بابا کے ہمشیرزادہ تھے،

بہر حال ان دو مختلف تصریحون کے مطابق ان دونون زمانون مین ڈھائی سو برس کا فصل ہو جاتا ہے، اگر وہ بقول آزاد سلطان محمود کے معاصر تھے، تو چوتھی صدی کے اواخر اور پانچوین صدی کے اوائل مین تھے، اگر بقول آذر و ہدایت خواجہ نصیر طوسی کے معاصر تھے تو ساتوین صدی ہجری کے اواسط مین ان کو ماننا پڑے گا،

باباکی رباعیات کا انتخاب سب سے زیادہ والہ داغستانی نے کیا ہے، چنانچہ پانچ صفحون مین انکی رُباعیان نقل کی ہین، ہمارے مجموعۂ منتخبات مین بھی انکی بہت سی رُباعیان ہین، یہ تمامتر اسرارِ تصوّف اور رموزِ حقیقت کے بیان مین ہین،

ان کے کلام مین بھی خیام کے رباعیات کا التباس موجود ہے،

سنہ ۴۲۹ھ مین نیشاپور کے مطلع سے سلجوقی دور کا آفتاب طلوع ہوتا ہے، سلجوقیون کا زمانہ صنفِ سخن کے اوجِ شباب کا زمانہ ہے، اس عہد مین رُباعی گوئی سلاطین، وزرار، امرار، علما، حکما، اور عام شعرار کا دلچسپ مشغلہ ہوجاتا ہے، اسی مین سوال وجواب ہوتے ہین، حسن وعشق کی روداد بیان کیجاتی ہے، مناظرِ قدرت کی تصویرین کھینچی جاتی ہین، اور بادہ و ساغر کی نئی نئی تشبیہون کے مرقعے تیار کئے جاتے ہین، اس عہد مین ہر قسم کی عشقیہ، خمریہ، حکیمانہ اور صوفیانہ رُباعیات کے دفتر کے دفتر ملتے ہین، یہی زمانہ خیام کی رباعیون کا ہے،

اس زمانہ کے مشہور رُباعی گویون مین سلجوقی دربار کے کاتب و ادیب و شاعر و ندیم علی بن حسن **باخرزی** کا نام ہے، جو یتیمۃ الدھر اور جریدۃ القصر کے ذیل دُمیۃ القصر کا مصنف ہے جو اس عہد کے عربی شعرار کا تذکرہ ہے، سنہ ۴۶۷ھ مین اپنے ایک محبوب غلام یا حریف دوست کے ہاتھ سے مارا گیا[1]، یہ عربی وفارسی دونون زبانون کا ادیب وشاعر تھا، عربی دیوان کیساتھ فارسی

---

[1] عوفی مین اس کا سالِ وفات سنہ ۴۶۵ھ لکھا ہے، مگر ابن خلکان مین سنہ ۴۶۷ھ ہے، عوفی نے اسکی کینت ابوالقاسم بتائی ہے، اور ابن خلکان مین ابوالحسن ہے، میرے خیال مین عوفی کا بیان صحیح ہے کہ خود باخرزی نے اپنی کتاب کے آخر مین اپنے معاصرین کی جو نظمین شامل کی ہین، ان مین سے ایک مین اُسکو ابوالقاسم کہکر خطاب کیا گیا ہے، (دمیۃ القصر، ص ۳۱۲، حلب)،

سیف الدین باخرزی دوسرے ہین، جو صوفی شاعر تھے، اور نجم الدین کبری کے مرید تھے، سنہ ۶۵۸ھ مین وفات پائی، یہ بھی رُباعی کہتے تھے، اور ان کی بھی بعض رُباعیان خیام کی رُباعیون کے ساتھ مخلوط ہین،

دیوان بھی یادگار چھوڑا، عوفی نے لباب الالباب مین اس کے تذکرہ مین (جلد اول ص ۷۰) لکھا ہے:
"اُس نے اپنے فارسی رُباعیات کا ایک مجموعہ بھی ترتیب دیا تھا جس کا نام طرب نامہ رکھا تھا، اور جو حروف معجم کی ترتیب پر مرتب ہے"، عوفی نے اس کا ایک نسخہ بخارا کے کتبخانہ سرندیپ مین دیکھا تھا باخرزی ایک بادہ پرست، سرخوش، امیرون اور بادشاہون کی مجلس انس کا ندیم و مصاحب تھا، اور خود اپنی کتاب مین اُس نے اپنے جرم کا ہلکا سا اعتراف کیا ہے، بہرحال اسی کا اثر تھا کہ اسکی رباعیان بھی تمامتر مست و سرخوش ہین، اور صرف عیش و طرب کی محفلون کے موزون ترانے ہین، عوفی نے اسکی وہ چند رباعیان نقل کی ہین، جو طرب نامہ کے مطالعہ کے بعد اس کو زبانی یاد[1] رہ گئی تھین،

۱
پیراہن روز قیرگون شب دارد — زیر دو شکرسی دو کوکب دارد
بر سُرخ گل از غالیہ عقرب دارد — واز نوش دو تریاک مجرب دارد

۲
برگردن خویش بستہ عقد گہر — واز گوش بیاویختہ حلقۂ زر
گوئی غم عشق جلوہ کرد ای دلبر — زاشک و رخ من بگردن و گوش تو در

۳
زان می خواہم کہ خرمی را سبب است — نامش می و کیمیای شادی لقب است
سرخ است چو عناب و در آب عنب است — آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۴
خصم تو اگر باز ندارد ز تو جنگ — صد گونہ برائے تو بر آمیزم رنگ
بنشینم اگر کار بنا مست و بہ ننگ — بر آتش چو کباب و بر تیغ چو زنگ

[1] لباب الالباب عوفی جلد ا ص ۷۰،

تیسری رُباعی خیام کے بعض مجموعون مین بھی داخل ہے، باخرزی کا ایک دوست اور عزیز وہمدم وہم پیالہ محمد بن ابی نصر ہے، باخرزی نے اسکی نسبت اپنے تذکرہ مین لکھا ہے، "وله رباعیات بالفارسیة واختراعات فیها دقیقة" فارسی کی رُباعیان نقل نہین کی ہین، مگر عربی اشعار نقل کئے ہین، جو تمامتر سوز وساز اور رنگ ومستی ہین[1]،

عوفی نے لباب الالباب کی پہلی جلد مین سلاطین غزنویہ، اور امراے چغانیہ (جو غزنویہ کے زیر اثر تھے) اور امراے جرجان کی بہت سی رُباعیان (باب اوّل در لطائف اشعار ملوک کبار) نقل کی ہین، مگر یہ زیادہ تر ہنگامی واقعات کے ذکر وبیان مین تفریحی حیثیت رکھتی ہین، البتہ ان مین سے ایک شخص خاص ذکر کے قابل ہے، اور وہ شمس المعالی قابوس کا پوتا عنصر المعالی کیکاوس ہے، جو ۴۷۵ھ مین حکیم خیّام کا معاصر تھا، یہ ایک سخن سنج وسخن فہم امیر تھا، اُس کے اشعار تذکرون مین مذکور ہین، مجمع الفصحا مین اسکی دس اخلاقی اور عشقیہ رباعیان لکھی ہین، اور اُس نے خود بھی اپنی کتاب قابوس نامہ مین جابجا اپنی بہت سی رباعیان درج کی ہین، جنکو اگر جمع کیا جائے تو چند صفحے ہو جائین مگر یہ زیادہ تر عشقیہ ہین، مثلاً

ہر آدمی کہ حی وناطق باشد	باید کہ چو عذرا او چو وامق باشد
مردم نبود ہر کہ نہ عاشق باشد	ہر کو نہ چنین بود منافق باشد

عہد سلجوقی کے حکما اور صوفیہ مین تین نام خاص قابل ذکر ہین، ان مین پہلا نام شیخ الاسلام ابو اسماعیل عبد اللہ انصاری کا ہے، جن کی ۳۹۶ھ مین ولادت اور ۴۸۱ھ مین وفات ہوئی

[1] دمیة القصر ص ۲۶۵، حلب ۲ ابن اثیر واقعات ۴۸۱ھ وتذکرة الحفاظ ذہبی جلد ثالث ص ۳۲۵، و ص ۳۴۸، حیدر آباد، وطبقات الحنابلہ ابن رجب حنبلی،

یہ اس عہد کے مشہور رباعی گو صوفی ہین، یہ مذہباً حنبلی اور مشرباً صوفی تھے، عربی اور فارسی دونون زبانون مین شعر کہتے تھے، جو زیادہ تر عجز و تقصیر، طلب مغفرت، نصیحت و موعظت اور مناجاتون پر مشتمل ہین، ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ مین اور ابن رجب حنبلی نے طبقات الحنابلہ مین ان کا مفصل ذکر کیا ہے، منازل السائرین تصوف مین انکی مشہور کتاب ہے، فارسی مین اُن کی مناجاتین بہت دلکش ہین، اسی سلسلہ مین اُن کی رباعیان بھی ہین، جنکا نمونہ یہ ہے، دوسری رباعی مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اور بقیہ تین مجمع الفصحا مین ہین،

عیب است بزرگ برکشیدن خود را | وز جملۂ خلق برگزیدن خود را
۱
از مردمک دیدہ بباید آموخت | دیدن ہمہ کس را و ندیدن خود را

عودم چو نبود، چوب بید آوردم | روی سیہ و موی سپید آوردم
۲
تو خود گفتی کہ نا امیدی کفر است | فرمان تو بردم و امید آوردم

شرط است کہ چون مرد رہ درد شوی | خاکی تر و ناچیز تر از گرد شوی
۳
ہر کو ز مراد گم شود مرد شود، | بفگن الف مراد تا مرد شوی

دی آدم و ننہاد از من کارے | و امروز ز من گرم نشد بازارے
۴
فردا بروم بے خبر از اسرارے | ناآمدہ بہ بود ازین بسیارے

خیام اور عبد اللہ انصاری کی بعض رباعیان بھی باہم مختلط ہین، دوسری رباعی کو احمد علی سندیلوی نے مجمع الغرائب (۱۲۱۸ھ) مین شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے نام سے لکھا ہے،

اُنکے بعد دوسری قابل ذکر ہستی امام محمد غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی اور تیسری اُن کے بھائی امام احمد

غزالی المتوفی سنہ ۵۲۰ھ کی ہے، امام محمد غزالی کا ایک قطعہ اور تین رباعیان مجمع الفصحا مین ہین، رباعیان حسب ذیل ہین،

۱

کس را پس پردۂ قضا راہ نشد — وز سر قدر ہیچ کس آگاہ نشد
ہر کس ز سر قیاس چیزے گفتند — معلوم نگشت و قصہ کوتاہ نشد

۲

ما جامہ نمازی بسر خم کردیم — وز آب خرابات تیمم کردیم
شاید کہ درین میکدہا دریابیم — آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

۳

خاک در کس مشو کہ گردت خوانم — گر خود ہمہ آتشی کہ سردت خوانم
تا تشنہ تری بخلق محتاج تری — سیر از ہمہ شو تا سر مردت خوانم

پہلی اور دوسری رباعیان خیام کے بعض نسخون مین بھی ہین، (دیکھو مطبوعات بمبئی) امام احمد غزالی صوفی صافی تھے، مجمع الفصحا مین اُن کی تین صوفیانہ رباعیان ہین، یہ تمام اشخاص خیام کے معاصرین تھے،

اسی عہد کے ایک اور صوفی شاعر ہین، جنکا نام اس سلسلہ مین اب تک نہین لیا گیا ہے، اور وہ شیخ احمد بدیلی[1] سبزواری ہین، جو ۵۸۲ھ مین سلطان تکش خوارزم شاہ کے عہد مین موجود تھے، مصنفِ جہان کشا نے ان کا ذکر ان لفظون مین کیا ہے:-

"چون کار اہل سبزوار باضطرار رسید و ملجاؤ مہربے نبود بشیخ احمد بدیلی کہ از ابدالِ زمانہ بود و در علوم دینی و حقیقی یگانہ . . . . و او را در حقائق اشعار است از غزل و رباعیات و رسائل"

[1] مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین مشائخ کے سلسلہ مین اُنکا مختصر ذکر کیا ہے (ص ۸۰۳ گب) اور اُنکا نام احمد بن بدیل سبزواری بتایا ہے،

آخری فقرہ جہان کشا کے دوسرے نسخہ مین جو مطبوعہ نسخہ کے حاشیہ پر ہے، حسب ذیل ہی،

"واورا در حقائق اشعار و رباعیات و رسائل بسیار است"

اس کے بعد یہ ہے،

"واین رُباعی او راست"

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی | تو روحِ مقدّسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمنِ تو، شرمت بادا | کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی

مگر یہ رُباعی بتغیر خیام کے نسخون مین بھی موجود ہے،

اس صدی کے آخری قابل ذکر بزرگ شیخ فریدالدین عطار (المتوفی ۶۲۷ھ) ہین، قصائد اور مثنویون کے علاوہ رباعیان بھی بہت کہی ہین، جنکے مجموعہ کا نام مختار نامہ ہے، اس کے بعض دیباچون مین ہے کہ شیخ نے دس ہزار رباعیان کہی تھین، جنمین سے پانچہزار انتخاب کی ہین، اور پھر اُن کا بھی انتخاب کر کے یہ مختار نامہ لکھا، شیخ نے اسکا ذکر اپنی مثنوی خسرو نامہ مین اسطرح کیا ہے،

بخاطر داشت از تصنیف داعی | ہمہ مختار نامہ از رُباعی

بہرحال عطّار کی رُباعیان بکثرت موجود ہین، اور مختار نامہ کلیات کے ضمن مین چھپا بھی ہی، یہ رباعیان زیادہ تر وحدۃ الوجود، عشق حقیقی، اور دوسرے صوفیانہ مسائل پر ہین، انمین کچھ رباعیان عطّار اور خیام کے درمیان ما بہ النزاع ہین،

حکما اور صوفیہ نے رباعی کو کیون اختیار کیا، | ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حکما اور صوفیہ نے تمام اصناف

سخن مین رباعی کو کیون اپنے لیے مخصوص کیا؟ اس کا جواب جہانتک مجھے معلوم ہے، ابتک نہین دیا گیا ہے، مین نے جہانتک چھان بین کی حسب ذیل نتائج سامنے آئے،

۱۔ اس وقت تک شاعری کے جو اصناف رواج پذیر تھے، وہ قصیدہ، مثنوی اور قطعہ تھے قصیدہ مین تیس چالیس بلکہ اُن سے بھی زیادہ شعر ہوتے تھے، اور وہ عموماً مدح و ہجو مین کام آتا تھا اسکی شروع مین تشبیب ہوتی تھی، جسمین حسن وعشق کی روداد، یا مناظر قدرت بیان کئے جاتے تھے، مثنوی رزم و بزم کے مسلسل واقعات وحکایات کیلئے مخصوص تھی، قطعہ مین مختصر واقعات نظم ہوتے تھے گو ابتداءً فلسفہ کے خیالات قصیدون، قطعون اور مثنویون مین بھی ادا کئے گئے، سب سے پہلے فلسفی شاعر حکیم ناصر خسرو المتوفی تقریباً ۴۸۱ھ نے ہر قسم کے فلسفیانہ خیالات قصیدون ہی مین ادا کئے ہین، تاہم حکمت و تصوّف کے اچھوتے خیالات ایک نئی صنف سخن کے طالب تھے، تاکہ حسن و عشق کی روداد اور مدح و ذم کی حکایات سے تصوّف وحکمت کے حقائق ظاہری و باطنی ہر طرز سے علحدہ ہو جائین،

۲۔ حکما اور صوفیہ پیشہ ور شاعر نہ تھے، اُن کے شب و روز کے مشاغل کچھ اور تھے، شاعری انکا پیشہ نہ تھا، اس لیے ان کے ذہنی خیالات کی تحریر وترتیب کے لیے قصائد و مثنوی کے طویل الاشعار اصناف سخن کارآمد نہین ہو سکتے تھے، نہ اُن کے پاس تعلیم وتصنیف و مطالعہ یا ذکر و فکر عبادت سے اتنا وقت نکل سکتا تھا، کہ وہ قصیدہ یا مثنوی تصنیف کرنے بیٹھتے، کبھی سانس لینے کے لیے وہ کچھ کہہ لیتے تھے، اور اتنی تھوڑی دیر مین چار مصرعے کہکر الگ ہو جاتے تھے، اور پھر اپنے مشاغل مین لگ جاتے تھے:

۳۔ قصیدہ اور مثنوی مین مسلسل واقعات نظم ہوتے ہین، اور غزل بحیثیت ایک مستقل صنف سخن کے اب تک پیدا نہین ہوئی تھی، جسمین معنی کے لحاظ سے ہر شعر بجائے خود مستقل ہوتا ہے کمال اسماعیل المتوفی ۶۳۵ھ نے اس طرز کا آغاز کیا، اور شیخ سعدی المتوفی ۶۹۱ھ نے اس کو کمال کو پہنچایا، اس لیے فلسفہ و حکمت کے مختصر متفرق خیالات کے لیے رباعی کے سوا کوئی چیز اس وقت موجود نہ تھی،

۴۔ فارسی مین اسلام کے بعد موسیقی کا رواج سامانی دربارون مین شروع ہو چکا تھا، مگر یہ معلوم نہین کہ فارسی مین گایا کیا جاتا تھا، قصیدہ اور مثنوی گانے کی چیز نہ تھی، غزل پیدا نہین ہوئی تھی، البتہ چھوٹی بحرون کے مختصر قصیدے جنکو متاخرین کی اصطلاح مین غزل کہدیجئے، گائے جا سکتے تھے جس طرح کہ رودکی نے اپنی یہ نظم "بوی جوی مولیان آید ہمی" جسمین سات شعر ہین امیر نصر سامانی کے سامنے گائی تھی، مگر ایسی نظمین کم ہوتی تھین، میرا خیال ہے کہ غنا و موسیقی کے کام مین اس وقت اکثر یہی رباعی آتی تھی، صوفیہ جو سماع کے شائق تھے انکے لیے اسی سبب سے رباعی موزون تھی، غالباً یہی وجہ ہے کہ شروع شروع مین رباعی کو ترانہ (راگ) کہتے تھے، محمد بن قیس رازی (موجود ۶۱۳ھ) مصنف معجم فی معاییر اشعار العجم کی حسب ذیل عبارت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے،

> و بحکم آن کہ مشدد و نشی و بادی و بانی آن وزن کودکے بود نمک موزون و دلبر و جوانی سخت تازہ تر آن را ترانہ نام نہاد، و مایۂ فتنۂ بزرگ را سر بجہان در داد، و ہمانا طالع ابداع این وزن، برج میزان بودہ است . . . . کہ خاص و عام مفتون این نوع شدہ اند، عالم و عامی مشغوف

این شعر گشته، زاهد و فاسق را در آن نصیب، صالح و طالح را بدان رغبت، کز طبعانی که نظم از نثر نشناسند و از وزن و ضرب خبر ندارند، ببهانهٔ ترانه در رقص آیند، مرده دلانی که میان لحنِ موسیقار و نهیق حمار فرق نکنند، و از لذت بانگ چنگ بهزار فرسنگ دور باشند، بر دوبیتی جان بدهند، بسا دختر خانه که بر هوس ترانه در و دیوار خانهٔ عصمت خود درهم شکست، بسا ستی (خاتون) که بر عشق دوبیتی تار و پود پیراهنِ عفت خویش برهم گسست، و بحقیقت هیچ وزن از اوزان مبتدع و اشعار مخترع که بعد از خلیل احداث کرده اند بدل نزدیکتر، و در طبع آویزنده تر ازین نیست، و بحکم آنکه ارباب صناعت موسیقی برین وزن الحان شریف ساخته اند، و طرق لطیف تالیف کرده، و عادت چنان رفته است که هرچه از آن جنس بر ابیات تازی سازند آنرا قول خوانند و هرچه بر مقطعات پارسی باشد آنرا غزل خوانند، اهلِ دانش ملحونات این وزن را ترانه نام کردند" (ص ۸۹ و ۹۰)

سلطان محمود غزنوی (۳۹۱ھ - ۴۲۱ھ) کی مجلس نشاط مین ایاز کی زلفون کے کٹنے اور سلطان کے مغموم ہونے اور عنصری کے فی البدیہہ رباعی پڑھنے کی داستان نظامی عروضی نے چہار مقالہ (۵۵۰ھ) مین بیان کی ہے، سلطان نے اس رباعی کو پسند کیا، اور عنصری کا منھ موتیون سے بھر دیا، اس وقت مجلس نشاط پھر مرتب ہوئی، اور موسیقی نوازون نے عنصری کی اسی رباعی کو گانا شروع کیا،

کے عیب سر زلف بت از کاستن است | چہ جائے بغم نشستن و کاستن است
جای طرب و نشاط و می خواستن است | کاراستن سرو ز پیراستن است

سلطان یمین الدولہ محمود را این دوبیتی بغایت خوش افتاد، بفرمود تا جواہر بیاوردند و سہ بار دہانش

از (عنصری) پر جواہر کردند و مطربان را پیش خواست و آن روز تا بشب بدین دو بیتی شراب خوردند[1]

۵۸۶ھ میں سلطان تکش خوارزم شاہ کے دربار میں مصنف جہان کشا کے پردادا نے سلطان کی مدح میں ایک رباعی پڑھی، کہتا ہے، "جد پدرم این رباعی بداہتہً بگفت"

لطفت شرفِ گوہرِ مکنون ببرد ‏ جودِ کفِ تو رونقِ جیحون ببرد

حکم تو بیک لحظہ اگر رائے کنی ‏ سودائے محال از سرِ گردون ببرد

سلطان برین ترانہ تا شبانہ شراب نوشید[2]

سلطان شاہ خوارزمشاہ (۵۵۸ھ-۵۸۹ھ) سلطان غیاث الدین غوری (۵۵۸ھ-۵۹۹ھ) کے پاس شیر سرخس کے دہانہ تک فوج لے کر آیا، اور وہاں سے ایک قاصد سلطان کے دربار میں بھیجا، سلطان نے اُس قاصد کے لیے جشن ترتیب دیا، اور شراب کا دور چلا تاکہ قاصد مستی کے عالم میں اپنے دل کے اصل راز کو آشکارا کر دے، یہ تدبیر کارگر ہوئی، اور قاصد نے مطرب سے فرمایش کی کہ وہ یہ رُباعی گائے،

آن شیر کہ باش او دہانہ است مقیم ‏ شیرانِ جہان از و ہراس اند عظیم

اے شیر تو از دہانہ دندان بنماے ‏ کین ما ہمہ در دہانِ شیر نذ زبیم

"چون رسول این بیت باز خواست و مطرب در نوا آورد و بُرد (بربط) بزد"

سلطان کا رنگ متغیر ہو گیا، دربار کے ایک فاضل نے برجستہ اُس کے جواب میں

---

[1] چہار مقالہ عروضی سمرقندی ص۳۵ گب ۔ [2] تاریخ جہانکشا علاء الدین عطا ملک جوینی جلد اول صفحہ ۸ مطبوعہ بریل، لائیڈن،

ایک رباعی کہکر مطرب سے اُس کے گانے کی فرمائش کی،

آن روز کہ مارایت کین افزایم | وازدشمن مملکت جہان پردازیم
شیرے زدہانہ گرنماید دندان | دندانش بگرزدر دہان اندازیم

اس کو سنکر سلطان کا تکدر جاتا رہا، اور شاعر کو انعام سے سرفراز کیا[1]،

یہ دربارِ سلطانی کی مثالین ہین، صوفیون کی خانقاہون مین رباعی کا نغمہ اس سے بھی زیادہ پہلے سنائی دیتا ہے، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ جو قاضی ابو علی محسن تنوخی المتوفی ۳۸۴ھ کی تصنیف ہے، اسمین ایک واقعہ کے ضمن مین ہے،

حضرنی ابو احمد عبد اللہ ابن عمر الحارثی وعندی صوفی یترنم بشیٔ من الرباعیات | ابو احمد عبد اللہ بن عمر حارثی میرے پاس آئے، اور اس وقت ایک صوفی میرے پاس بیٹھا ہوا کچھ رباعیان گا رہا تھا،

یہ واقعہ ظاہر ہے، کہ مصنف کے سالِ وفات ۳۸۴ھ سے پہلے کا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ خیام بلکہ سلطان ابوسعید ابوالخیر سے بھی پہلے صوفی اور رباعی مین مناسبت پیدا ہو گئی تھی، اور صوفیون کی مجلس مین، یہ سماع وترنم کے کام مین آتی تھی، محمد بن علی راوندی جس نے اپنی تاریخ سلجوقیہ راحۃ الصدور ۵۹۹ھ مین لکھی ہے، امام غزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی مجلسِ سماع کا ایک واقعہ ان لفظون مین لکھا ہے:۔

وقتے در سماعے کہ فتوحِ روح وآسایشِ عاشقان مجروح بود صوفیان را صفا دے)، درو(ن) ظاہر شد

---

[1] طبقات ناصری، ص۸۱، کلکتہ، [2] نشوار المحاضرۃ جلد اول ص۵۲، مصر، مرگولیتھ،

عارفان را حالت آمده مطرب بلحنے خوش و آوازے دلکش بر نوائے نے، نہ بر آوائے نائے، این ترانہ

بساختہ بود و این بیت در انداختہ، بیت :۔

دارم سخنان تازہ و زر کہن ‌‌‌‌‌‌‌ آخر بکف آر ست بزر یا بسخن،

امام غزالیؒ حاضر بود از سر وجدے گفت، زر را چہ محل، سخن، سخن سخن،

کتاب مذکور مین رُباعی کا دوسرا شعر مذکور نہین،

خود خیام کی رباعیات خیام کے بعد ہی چھٹی صدی مین صوفیون کے حال وقال کی مجلسون

مین پڑھی جاتی تھین، اخبار الحکماء قفطی مین ہے :۔

وقد وقف متاخر والصوفیۃ	اور پچھلے صوفیون نے اس کے اشعار کے کسی
علی شیٔ من ظواہر شعرہٖ فنقلوھا	قدر ظاہری مطالب پر اطلاع پائی، تو انکو
الی طریقتھم وتحاضروا بھا	اپنے مشرب مین ڈھال لیا، اور اپنی مجلسون
فی مجالسھم وخلوتھم،	اور خلوتون مین انکو پڑھکر ایک دوسرے کو سنا

۵۔ رباعی کے وزن کو موسیقی کی لے سے کوئی خاص مناسبت تھی، اسکا ایک اور ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ ابو دلف عجلی اور رودکی جنکی طرف رباعی کی ایجاد کی نسبت کیجاتی ہے، موسیقی کے مشہور استاد تھے، رودکی وہی ہے، جس نے "بوی جوی مولیان آید ہمی" گا کر امیر سامانی کو بے اختیار بخارا کے سفر پر آمادہ کر دیا تھا، اور ابو دلف عجلی کی نسبت ابن ندیم مین ہے

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

[۱] راحۃ الصدور راوندی ص ۷۰ (گب)، [۲] اخبار العلماء باخبار الحکماء جمال الدین قفطی تذکرہ خیام [۳] تذکرہ دولت شاہ سمرقندی احوال رودکی۔

کہ وہ موسیقی کا ماہر تھا[1]۔

۶- رباعی کا ایک نام قول تھا، اور غالباً اسی سے مشتق کر کے صوفیوں میں "قوّال" کے معنی گویّے کے ہیں، کیونکہ غالباً اس کے ابتدائی معنی "قول" (رباعی) گانے والے کے ہونگے، بعد کو ہر صوفیانہ مطرب کو "قوّال" کہنے لگے،

۷- قابوس نامہ (تالیف ۴۷۵ھ) میں ترانہ کے متعلق ایک ایسا اہم فقرہ ہے، جس سے رباعی کے متعلق تمام متفرق اقوال ایک نظم میں منسلک ہوجاتے ہیں، یہ معلوم ہوچکا ہے کہ رباعی کو اہل موسیقی کی اصطلاح میں "ترانہ" کہتے تھے، اس کے بعد قابوس نامہ کا مصنف عنصر المعالی امیر کیکاؤس موسیقی (آیین خنیاگری) کے سلسلہ میں، بوڑھوں کے دلپسند لحن، پھر جوانوں کے پسندیدہ راگ کا ذکر کر کے کہتا ہے کہ اب بچوں، عورتوں، اور لطیف مزاج مردوں کا مقبول راگ رہگیا، تو ان کے لیے بھی ایک خاص راگ وجود میں آیا ہے،

"پس کودکان وزنان ومردمان لطیف طبع بر مخی بے بہرہ ماندند کہ ترانہ گفتن پدید آمد این ترانہ راہم نصیب آن قوم کردند، تا ایشان ہم نیز راحت ولذت یابند، از آنکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست" (ص۱۲۴ طبع بمبئی)

رُباعی کی حقیقت کے متعلق اس قدیم ترین حوالہ سے حسب ذیل امور ثبوت کو پہنچتے ہیں

۱- ترانہ کا وزن، فارسی موسیقی کے دوسرے اوزانِ سرود کے بہ نسبت نیا اور نو پیدا ہے،

۲- یہ اوّل اوّل بچوں، اور عورتوں اور نازک مزاج مردوں کے لیے تھا، اس سے بچا

---

[1] الفہرست ابن ندیم ص۱۶۶ مطبوعۂ مصر،

رباعی والی حکایت کی اتنی اصلیت کا پتہ چلتا ہے کہ شعرا نے اسکو کسی بچہ کی زبان سے سُنکر پسند کیا، اور اس لحن پر شعر موزون کئے،

۲- اس لحن کو ایسی مقبولیت ہوئی، کہ بچون اور عورتون اور لطیف الطبع مردون کی محفل سے نکل کر خشک مزاج فلسفیون اور صوفیون کے حلقون تک پہنچ گیا،

۴- کیون؟ اس لیے کہ اس سے بڑھکر لطیف کوئی دوسرا وزن فارسی مین نہ تھا،

"از انکہ اندر وزنہا ہیچ وزنے لطیف تر از وزن ترانہ نیست"

ان بیانات سے یہ امر ذہن نشین ہوتا ہے کہ ترانہ اصل مین ایران مین، بچون اور عورتون اور دوسرے لطافت پسند مردون کے لیے گانے کا ایک پرانا لحن و وزن تھا، مگر تیسری صدی ہجری کے خاتمہ مین وہ شعرا کی پسندیدگی کی بدولت شاعری کے اصناف سخن مین داخل ہوگیا، اور گانے کی وجہ سے وہ پہلے صوفیہ کے حلقہ سماع مین آیا، پھر فلاسفہ کے حلقہ درس و فکر مین،

۵- یہ وزن موسیقیت کے لیے دلچسپ اور دلپذیر تھا، اور یہی اسکی مقبولیت کا راز ہے،

رباعی گو خیام

غرض خیام کے زمانہ تک جو رُباعی گو شعرا پیدا ہوے تھے، وہ تین قسم کے تھے یا تو عام شعرا تھے، جنھون نے رباعی کو ہنگامی واقعات معذرت، شکایت، تہنیت وغیرہ مین استعمال کیا، اور دوسرے غیر پیشہ ور شاعر تھے، جیسے بعض سلاطین و امرا، انھون نے

---

[1] اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ مین ۸۲۳ نمبر پر رشید الدین وطواط (المتوفی ۵۷۳ھ) کی طرف منسوب عروض کا ایک منظوم فارسی رسالہ ہی جسکا نام اقسام البحور (اقسام البحور) لکھا ہی، اس مین ایک ایک دو دو شعرون مین ہر بحر کو بیان کیا ہی، اسمین بحر ہزج کی نسبت جو رباعی کا وزن ہی حسب ذیل دو شعر ہین،

در بحر ہزج زحاف بسیار آید
مفعول مفاعلن فعولن فعلن

این وزن بہر بدیہہ در کار آید
تقطیع کنی ہمہ پدیدار آید

(صفحہ آئندہ)

تفریح طبع کے طور پر اگر کبھی رُباعی کہی تو اس کو فخریہ، خمریہ، اور اس قسم کے خاص مضامین کے لیے مخصوص کیا، تیسری جماعت صوفیہ کی تھی جس نے اس مجاز سے حقیقت کے اظہار کا کام لیا، خیام سے پہلے کسی حکیم نے رُباعی کو اپنی تعلیم حکمت کا ذریعہ نہین بنایا تھا، فارابی اور ابوعلی سینا کی طرف جو رُباعیان منسوب ملتی ہین اگر وہ ثابت بھی ہون، تو چند سے زیادہ ان کی مثالین نہین ملتین، وہ خیام ہی ہے جس نے باقاعدہ اس سے فلسفۂ و حکمت کے بیان کا کام لیا، اور اس کے بعد اس کے طبقہ نے اسکی تقلید کی، میرے نظریہ کے مطابق رُباعی پہلے اہل سرود کے یہان آئی، ان کے یہان سے صوفیہ کی مجلس سماع مین، اور وہان سے حکمار کے حلقۂ درس مین، اور خیام پہلا حکیم شاعر ہے جس کی رُباعیون کی قدر ہوئی، اور وہ اسکی شہرت کا ذریعہ ہوئین،

البتہ عربی زبان مین خیام سے کچھ ہی پہلے ابو العلار معری کا زمانہ گذرا ہے، اس نے ۴۴۹ھ مین وفات پائی ہے، اس نے عربی مین بہت سے حکیمانہ و فلسفیانہ قطعات لکھے ہین، جو لزومیات کہلاتے ہین، اسکا پورا امکان ہے کہ ابو العلار معری کی شاعری نے اسکو اپنی طرف متوجہ کیا ہو، مگر ان دونون مین عظیم الشان فرق یہ ہے کہ ابو العلار، یہودیت، عیسائیت اور اسلام علٰحدہ علٰحدہ سب کا ذکر کرتا ہے، اور ان پر رائے دیتا ہے، مگر خیام کے ہان کفر اور دین کے سوا کوئی تیسرا لفظ نہین ہے، دوسرا فرق یہ ہے کہ خیام شراب کی حقیقی یا مجازی مستی کے بغیر ایک مصرع بھی نہین کہہ سکتا، اور ابو العلار شراب کا سخت ترین دشمن اور مخالف ہے،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) اس سے معلوم ہوتا ہو کہ رباعی کا اصل استعمال بدیہہ گوئی کے موقع پر تھا،

ایک اور تیسرا فرق یہ ہے کہ ابو العلا کہتا ہے کہ دنیا فانی ہے اسلیے یہان کے عیش و آرام سے بھی فائدہ اٹھانا بیکار ہے،

خیام کہتا ہے کہ چونکہ دنیا فانی ہے اس لیے اس سے جتنا فائدہ اٹھانا ہو، جلد اٹھالو،

رُباعیات خیام کے قدیم حوالے،

خیام کے فارسی رُباعیات کا سب سے قدیم حوالہ ہم کو اس کے معاصر عنصر المعالی کیکاؤس بن اسکندر کی کتاب قابوس نامہ مین ملا ہے، جو ۴۷۵ھ مین تالیف ہوئی ہے، اسمین عنصر المعالی "باب یازدہم اندر رسم و آداب شراب خوردن" مین کہتا ہے کہ شراب اتنی نہ پی جاے کہ آدمی بدمست ہوجائے، اس کے بعد "چنانکہ عمر خیام گفتہ" کہکر اسکی ایک رباعی[۱] نقل کی ہے، قابوس نامہ کے بعد خیام کی رباعیات کا دوسرا قدیم حوالہ اسکی وفات کے ۹۲ برس بعد ۶۱۸ھ مین اس طرح ملتا ہے کہ اس سنہ مین تاتاریون نے مرو مین جب قتل عام کیا تو سید عز الدین نسابہ نے خیام کی ایک فارسی رباعی پڑھی، تاریخ جہانکشاجوینی مین جو ۶۵۸ھ کی تالیف ہے، یہ واقعہ مذکور ہے،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زفان (زبان) راند[۲]"

اس کے بعد تیسرا بیان شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ "دایہ" کی کتاب مرصاد العباد مین (جو ۶۲۰ھ کی تالیف ہے) ملتا ہے،

وآن بیچارہ فلسفی و دہری و طبائعی کہ ازین ہر دو مقام محروم اند و سرگشتہ و گم گشتہ تا یکے را از فضلاء کہ بنزد ایشان بفضل و حکمت و کیاست و معرفت مشہور است و آن عمر خیام است،

از غایت حیرت و ضلالت این بیت می باید گفت (بعد ازین خیام کی دو رباعیان ہین)

---

[۱] قابوس نامہ صفحہ ۵۸ مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۵ھ [۲] تاریخ جہانکشا علاء ملک جوینی جلد اول ص ۱۲۸ گب،

اس کے بعد نزہتہ الارواح فی تاریخ الحکما، شہرزوری (الموجود ۵۸۶ھ - ۶۱۱ھ) کے عربی نسخہ مین ہے،

ولہ اشعار حسنۃ ملیحۃ ․ ․ ․ ․ ․ ․ ․ بالعربیۃ والفارسیۃ

شہرزوری کے فارسی نسخہ مین ہے،

"او را بعربی و فارسی شعر بسیار است از آنجملہ دو رباعی بفارسی آوردہ شد"

خیام کی فارسی رباعیات کی نسبت ہم کو سب سے پہلی تنقید فقیہ و محدث و ادیب عماد کاتب اصفہانی (۵۹۷ھ) کی زبان سے قاضی جمال الدین قفطی (۶۴۶ھ) کے حوالہ سے حسب ذیل الفاظ مین ملتی ہے،

وقد وقف متاخروا الصوفیۃ	اور پچھلے صوفیہ نے اس کے اشعار کے ظاہری
علی شئی من ظواھر شعرہ	معنون کو سمجھکر ان کو اپنے مسلک کیطرف
فنقلوھا الی طریقتھم، و	منتقل کیا، اور اپنی مجلسون اور خلوتون
تحاضروا بھا فی مجالساتھم و	مین باہم سنا سنایا، حالانکہ اُن اشعار
وخلوتھم، وبواطنہا حیّات	کے اندرونی معنی شریعت کے لیے کاٹنے
للشریعۃ لواسع، ومجامع	والے سانپ ہین، اور انواع فساد
للاغلال[1] جوامع ․ ․ ․ ․ ․	(دینی) کو جامع ہین ․ ․ ․ ․ ․

[1] اغلال کے معنی خیانت کے ہین، (دیکھو لسان العرب مادۂ غل) مین نے اسکا حاصل ترجمہ فساد کیا ہے قفطی کی اس عبارت کو غالباً سب سے پہلے موسیو ویپکے F. W O E P C K E نے ۱۸۵۱ء مین خیام کے جبر و مقابلہ کے آخر مین شائع کیا، اور اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ حقیقی خیام سے یورپ مین سب سے پہلے وہی واقف ہوا، لیکن عبارت کے آخری ٹکڑے کو اس نے صحیح نہین چھاپا اس کا نسخہ صحیح نہ تھا، اس نے پڑھا ہے وحبات للشریعۃ الواسع، ژوکوفسکی نے ۱۸۹۹ء مین روسی مین جو مضمون لکھا، اسمین صحیح نسخہ نقل کیا، اور حاشیہ مین ویپکے کے نسخہ کا حوالہ دیدیا ہے (مظفریہ ص ۳۳۳) اور محقق براون نے اپنی تاریخ ادبیات

۔۔۔۔ ولہ شعر طائر تظہر	اور اُسکا شعر ایسا طائر ہے جس کے چھپے معنی
خفیاتہ علی خوافیہ . ویکدر	اُسکے پرون پر نمایاں ہین اور اُسکے معنی مقصود
عرق قصد لا کدر خافیہ	کے جھنڈ اُنکے چھپانے کی کوشش کرنے والے
	(شاعر) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ

اس سے اندازہ ہوگا، کہ صوفیہ کی بزم سماع مین وہ چھٹی صدی ہجری تک پہنچ چکی تھین، اور اہل نقل مین ان کے خلاف شدید ناراضی پیدا تھی،

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۹) فارسی (جلد دوم صفحہ ۲۵ سنہ ۱۹۰۶) مین بہت حد تک صحیح پڑھ کر صحیح ترجمہ کیا ہے، تاہم یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہے کہ فرانسیسی عالم بیرن کرادی دو CARA DE VAUX نے اپنی کتاب مفکرین اسلام کی چوتھی جلد مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۳ صفحات ۲۶۳–۲۷۷ مین عمر خیام کا جو مختصر حال لکھا ہے اسمین قفطی کی اس عبارت کا نہایت غلط ترجمہ کیا ہے، رسالہ اردو (انجمن) اورنگ آباد دکن (اپریل سنہ ۱۹۲۸ء صفحہ ۲۲۸) مین کرادی وو کے اس مضمون کا ترجمہ شایع ہوا ہے، جسمین خط کشیدہ عبارت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے۔ "لیکن اس کے اشعار کے باطنی معنی وسیع شریعت کے لیے بمنزلۂ حیات اور عملی فرائض کے لیے اصول کلی کا مجموعہ ہین"، یہ ترجمہ نہ صرف غلط، بلکہ قفطی کی تمامتر تحریف بلکہ مستشرق موصوف کا بالکل گھڑا ہوا ہے، پروفیسر براؤن نے إغلال کا ترجمہ "کینہ" MALICE کیا ہے، اور شاید اسکو غِلّ (کینہ) کی جمع أغلال یا مصدر إغلال سمجھا ہے، حالانکہ یہ دونون غلط ہین، نہ غِلّ کی جمع أغلال آتی ہے، اور نہ اسکا مصدر إغلال ہے، أغلال، غُلّ کی جمع ہے، جس کے معنی طوق و زنجیر کے ہین، اور إغلال، غلول سے ہے جس کے معنی خیانت گاری کے ہین، اس لیے پروفیسر براؤن (ماسوف علیہ) کا ترجمہ "گرچہ اسکے شعر کے اندرونی معنی شریعت کے لیے ڈسنے والے سانپ، اور کینہ سے بھرے ہوئے مجموعے ہین" کا آخری ٹکڑہ صحیح نہین،

اسکے بعد عبارت مذکور کے سب سے آخری فقرہ کا ترجمہ بعض مستشرق مترجمین نے نظر انداز کر دیا ہے، جیساکہ براون صاحب نے کیا ہے، یا عدم فہم کی علامت استفہام بنادی ہے، جیساکہ ژوکوفسکی نے کیا ہے، حالانکہ بات اتنی ہے کہ یہان عماد کاتب نے اپنی لفاظی اور سجع بندی کی حسب عادت لفظی نمایش کی ہے، عربی مین طائر کے لفظی معنی پرندہ کے ہین، اور اس سے مجازاً شہرت کے معنی مراد ہوتے ہین، اب جب اس نے خیام کے شعر کو طائر (پرندہ) کہا تو ایہام کے طور پر خوافی (پَر کے نیچے کے چھوٹے پر) اور عرق (پرندون کا جھنڈ) کے الفاظ استعمال کیے ہین، مطلب یہ ہوا کہ "اس کے شعرون کے پوشیدہ معنی (خفیات) ان کے پرون (لفظون) پر ظاہر ہین، اور اس کے معنی مقصود کے جھنڈ (مجموعی معانی) ان کے چھپانے والے (یعنی شاعر خیام) کے گدلاپن (فساد عقیدہ) کو اور زیادہ گدلا کرتے ہین"

عبارت بالا کی پیچیدگی، اور لفظی ضلع جگت کا یہ گورکھ دھندا میرے اس خیال کی مزید تصدیق ہے کہ یہ عبارت قفطی کی نہین، بلکہ عماد کاتب جیسے لفاظ انشا پرداز کی صنعت گری ہے، اس عبارت کی جو تشریح مین نے کی ہے، مجھے صحیح قلمی نسخون سے محرومی کے سبب سے اس کی صحت پر اصرار نہین، ممکن ہے کہ دوسرے اصحاب غور و فکر اس سے بہتر مطلب پیدا کر سکین،

اس نہایت ہی غضب ناک تنقید سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی رباعیات کا بیشتر حصہ فلسفیانہ و حکیمانہ خیالات پر مشتمل تھا، شیخ نجم الدین ابوبکر رازی معروف بہ دایہ نے بھی ان رباعیات کے باعث خیام کے جو اوصاف گنائے ہین اور جن فرقون مین اسکو شامل کیا ہے وہ حسب ذیل ہین،

"فلسفی و دہری و طبائعی"،

اس سے بھی رباعیات کے رنگ مذاق کی شناخت ہوتی ہے،

رُباعیات کے بعض قدیم نسخے،

افسوس ہے کہ خیام کے فارسی رباعیات کا کوئی قدیم مستند نسخہ اب تک نہین ملسکا ہے، جس سے اس کے رباعیات کی صحیح تعداد معلوم ہوسکے[1] دو سو سے لیکر ایک ہزار تک رباعیان اس کی طرف منسوب ہین، سب سے قدیم نسخہ جو اس وقت تک ملسکا ہے، وہ آٹھوین صدی ہجری کے بعد کا ہے اب تک سب سے پرانا نسخہ وہ تھا جو ۸۶۵ھ مین تبریز مین لکھا گیا تھا اور جو اب بوڈلین لائبریری کی ملک ہے، اور اسی کو ایڈورڈ ہیرن ایلین نے ۱۸۹۸ء مین عکس لیکر چھاپا تھا، اس نسخہ مین کل (۱۵۸) رباعیان ہین لیکن اب خوش قسمتی سے اس سے پہلے اور اس کے بعد کے متعدد نسخے ملے ہین، جن مین تین ہندوستان کے ہین، اول تو وہ قدیم ترین نسخہ ہے، جو حال مین لکھنؤ مین دستیاب ہوا ہے، یہ ۸۲۶ھ مین کرمان مین لکھا گیا ہے، اور دوسرا نسخہ لاہور مین سید محمد سلیم صاحب کے پاس ہے، یہ ۸۶۱ھ مین بغداد مین لکھا گیا ہے،[2]

---

[1] پروفیسر سید محفوظ الحق صاحب ایم اے پریزیڈنسی کالج، کلکتہ، نے مجھے مطلع کیا ہے کہ رباعیات خیام کے جو چند نسخے اس بوڈلین نسخہ سے بھی قدیم ملے ہین وہ یہ ہین سب سے اول وہ نسخہ ہے جو لکھنؤ مین بابو گوری پرشاد سکسینہ کے پاس ہے اسکی کتابت ۸۲۶ھ مین بمقام کرمان ہوئی ہے اور کاتب کا نام قوام بن محمد المازندرانی ہے، اسمین کل ۲۰۶ رباعیان ہین جنمین ۹، حاشیہ پر ہین، دوسرا پیرس کا ایک نسخہ ہے جسکی کتابت کا سال ۸۵۲ھ ہے اور تیسرا قسطنطنیہ مین ہے جسکا سال کتابت ۸۶۱ھ ہے، اور چوتھا ایک اور وہان ہے جو ۸۶۴ھ مین لکھا گیا ہے، واللہ اعلم

[2] اس نسخہ کا پورا حال پروفیسر اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے اورینٹل کالج میگزین کے مئی ۱۹۲۶ء کے نمبر مین لکھا ہے،

اس مین ۲۴۲ رباعیان ہین، جنمین سے ۲۴ رباعیان اسمین اور بوڈلین مین یکسان ہین، ۹ رباعیان بدلی ہوئی ہین، ان مین سے (۷) دوسرے مطبوعہ نسخون مین موجود ہین صرف دو نئی ہین، جو بے معنی ہین،

اب ایک اور تیسرا نسخہ ملا ہے جو ان نسخون کے تینتالیس اور چھیالیس برس بعد ۹۱۱ھ مین لکھا گیا ہے، اس نسخہ کا لکھنے والا نوین صدی ہجری کے اواخر اور دسوین صدی ہجری کے آغاز کا مشہور کاتب سلطان علی مشہدی ہے یہ نسخہ سید نجیب اشرف صاحب ندوی کا حاصل کردہ ہے، اور اب دیسنہ لائبریری مین ہے، اس مین (۲۰۶) رباعیان ہین، اسمین اکثر وہ رباعیان موجود ہین جو بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین ہین، اس نسخہ کی مزید خوبی یہ ہے کہ اسمین ۵ تصویرین بھی ہین، جنمین رباعیون کے معنون کو مجسم کرنے کی کوشش کیگئی ہے، اس سے واضح ہوگا کہ ایران کے خوش مذاق رباعیات خیام کو مصور کرنے کی فوقیت حاصل کر چکے ہین،

اس نسخہ کے خاتمہ کی عبارت یہ ہے،

"تمام شد رباعیات ملک الحکما ء شیخ عمر خیام طاب اللہ ثراہ بتاریخ سلخ شہر رجب المرجب سنۃ احدی عشر و تسعمائۃ، الہجرۃ النبویہ، کتبہ العبد المذنب سلطان علی الکاتب"

سلطان علی، لفظ سلطان کی رعایت سے "العبد" غالباً لازمی طور سے لکھا کرتا تھا، تذکرہ خوشنویسان[۱] مؤلفہ غلام محمد ہفت قلمی دہلوی مین اسکی ایک رباعی ہے جسمین ۶۲ برس کی عمر مین بھی اپنے زور قلم کا دعوی کیا ہے، اس کا چوتھا مصرع یہ ہے ع ہنوز م کہ العبد سلطان علی، جلیت الیسیر

---

[۱] ط ۱۹۱۰ء۔ کلکتہ،

اور مرآۃ العالم مین اس کا مختصر حال لکھا ہے، مرآۃ العالم مین اسکی وفات کا سال سنہ ٩٠٢ھ لکھا ہے مگر حبیب السیر مین ہے "وآن جناب در سنہ تسع عشر و تسعمائۃ (٩١٩) در مشہد مقدسہ درگذشت ودران بقعۂ متبرکہ مدفون گشت" رباعیات کے اس نسخہ کی تاریخ کتابت (سنہ ٩١١ھ) سے ثابت ہوتا ہے کہ مرآۃ العالم کا بیان قطعاً غلط ہے،

سلطان علی، سلطان حسین مرزا کے مشہور وزیر امیر نظام الدین علی شیر کے دربار سے تعلق رکھتا تھا، اور اس کے اشارہ سے کتابون کی نقل و نسخ پر مامور تھا[1]،

رباعیات کے بعض مشہور قلمی نسخے

رباعیات کے جس قدر نسخے اب تک دریافت ہوئے ہین، انکی تعداد کافی ہے، مگر ان منتخبات کو چھوڑ کر جنہین کسی صاحبِ ذوق نے خیام کے رباعیات کا انتخاب درج کیا ہے، حسب ذیل قابل ذکر ہین، جنکی تاریخ کتابت ان پر ثبت ملی ہے،

١ - مملوکۂ بابو گوری پرشاد سکسینہ لکھنو	سنہ ٨٢٦ھ	٢٠٦ رباعیات
٢ - نسخہ پیرس	سنہ ٨٥٢ھ	×
٣ - نسخہ قسطنطنیہ	سنہ ٨٦١ھ	×
٤ - ایضاً	سنہ ٨٦٤ھ	×
٥ - بوڈلین لائبریری نمبر ٥٥٢	سنہ ٨٦٥ھ	١٥٨[2] ،،
٦ - مملوکہ سید سلیم صاحب، لاہور	سنہ ٨٦٨ھ	١٤٣ ،،

[1] حبیب السیر جلد سوم، ذکر مشاہیر عہد سلطان حسین میرزا، نسخۂ قلمی دار المصنفین،
[2] فریڈرک روزن کے مطبوعہ کاویانی برلن کے مقدمہ مین ص ٩ (١٨٥) کی تعداد غلط ہے، شاید کہ ہندسے الٹ گئے ہون،

۷ - نسخہ کتبخانۂ ملی پیرس نمبر ۱۴۱۷،	سنہ ۸۷۹ھ	×
۸ - مملوکۂ سید نجیب اشرف ندوی، موجودہ الاصلاح لائبریری، دیسنہ (پٹنہ)	سنہ ۹۱۱ھ	۲۰۶ رباعیات
۹ - قومی کتب خانۂ پیرس نمبر ۳۴۹،	سنہ ۹۲۰ھ	۲۱۳ "
۱۰ - نسخۂ اساسی مطبع کاویانی برلن،	تخمیناً سنہ ۹۰ھ (؟) منقول از نسخہ سنہ ۷۲۱ھ (؟)	۳۲۹ "
۱۱ - " نمبر ۲۳ ۸ ایف ایف ۹۲ - ۱۱۳	سنہ ۹۲۴ھ	۳۴۹ "
۱۲ - پٹنہ اورینٹل لائبریری	سنہ ۹۶۱ - ۶۲ھ	۶۱۴ "
۱۳ - کیمبرج یونیورسٹی لائبریری (نمبر ۱۱۰۵۰۰ اضافات ۸۸۸۱)	قبل سنہ ۱۱۹۵ھ	۸۰۱ "

خیام کے رباعیات میں دوسرے شعرا کی رباعیاں

ان نسخوں اور ان کی ان تاریخوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ جیسے جیسے زمانہ بڑھتا جاتا ہے عموماً رباعیوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، اور بہت سی رباعیاں خیام اور دوسرے شعراء کے کلاموں میں مشترک ملتی ہیں، اس لئے خیام کی رباعیوں کی اصلی تعداد کو دریافت کرنا سخت مشکل ہے، چنانچہ خیام کی رباعیات میں محققین نے سو سے زیادہ ایسی رباعیاں نکالی ہیں جو دوسرے شعرا کی رباعیوں سے مخلوط ہیں، اور جن کے اصلی مالک کا پتہ لگانا مشکل ہے، یہ رباعیاں فارابی، ابوالحسن خرقانی، غزالی، ابو سعید ابوالخیر، ابن سینا، عبداللہ انصاری، عطار، افضل کاشی، سنائی، جلال الدین رومی، فخر الدین رازی، سیف الدین باخرزی، نجم الدین رازی، نصیر الدین طوسی، سراج الدین قمری، مجد الدین ہمگر، انوری، مغربی تبریزی، اور کمال اسمٰعیل کی رباعیوں میں بھی ملتی ہیں،

اُنہین سے خیّام کی اصلی رُباعیون کے دریافت کرنے کے لیے مستشرقین نے مختلف راستے اختیار کیے ہین، روسی مستشرق زوکووسکی نے ۱۸۹۵ء مین یہ طریقہ پیش کیا کہ رباعیات خیام مین سے ان رباعیون کو الگ کردیا جاے جو دوسرے شعراء کے ہان پائی جاتی ہین، چنانچہ اُسنے نیکولا کے مطبوعۂ پیرس نسخہ (۱۸۶۷ء) کو جسمین ۴۶۴ رباعیان ہین، اس غرض کے لیے سامنے رکھا، اور اسکی رباعیون کی اس طرح چھان بین کی، تو ان مین سے ۸۲ رباعیان دوسرے شعراء کی طرف منسوب ملین، جنکو اس نے اپنے مضمون کے آخر مین شائع کردیا ہے، اور وہ اس وقت ہمارے سامنے ہین، انگریز مستشرق ڈاکٹر راس اور فرنچ عالم کریستن زن نے (۱۹) رباعیان اور اس قسم کی پیدا کین، اور ان کی تعداد (۱۰۱) تک پہنچائی، پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری آف پرشیا (ذکرِ خیام مین) ایک دو رباعیون کا اور اضافہ کیا، مگر یہ رباعیان یا تو شائع نہین ہوئین یا مین نے نہین دیکھین، خود میری سرسری تلاش نے بھی اس قسم کی ۲۸ نئی رباعیان[1] پائی ہین، مثلاً

مطبوعۂ کاویانی، بمبئی، اور دیسنہ مین خیام کی یہ رباعی ہے،

می پرسیدی کہ چیست این نقشِ مجاز | گر بر گویم حقیقتش ہست دراز
نقشے است پدید آمدہ از دریای | وانگاہ شدہ بقعرآن دریا باز

مگر ہمارے قلمی مجموعۂ منتخبات مین یہ شیخ عطار کی رباعی ہے،

---

[1] ڈاکٹر راس، کرستین زن اور پروفیسر براؤن کی نشان دی ہوئی رباعیان چونکہ میرے سامنے موجود نہین کہ یا تو وہ شایع نہین ہوئین، یا میرے مطالعہ مین نہین آئین، اسلئے ممکن ہے کہ کہین کہین ان سے توارد ہوا ہو،

کاویانی اور بوڈلین وغیرہ کے نسخون مین یہ خیّام کی رباعی ہے،

۲

ہشدار کہ روزگار شور انگیز است
ایمن منشین کہ تیغ دوران تیز است
درکام تو گر زمانہ لوزینہ نہد
زنہار فرو مبر کہ زہر آمیز است

مگر دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات اشعار مین یہ بابا افضل الدین کاشی کی رباعیات مین داخل ہے، اسی طرح یہ رباعی دسینہ کے قلمی نسخہ اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین خیام کے نام سے ہے،

۳

بر چشم تو عالم ارچہ می آرایند
مگرو تو بدان کہ عاقلان نگرایند
بسیار چو تو شوند و بسیار آیند
بربای نصیبِ خویش کت بربایند

یہ متن دسینہ کے نسخہ کے مطابق ہے، ورنہ بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین وہ اس طرح ہے، جس کی تحریف ظاہر ہے،

بر چشم تو ارچہ عاشقان بیکرایند
نگرای بدان کہ عاقلان نگرایند
بربائے نصیبِ خویش کت بربایند
بسیار چو تو شدند و بسیار آیند

مجموعۂ منتخبات اشعار (دار المصنفین) مین یہ رباعی حکیم سنائی کی رباعیات مین کسی قدر تغیر کے ساتھ شامل ہے،

گر جملہ جہان بر تو می آرایند
مگرای بدو کہ زیرکان نگرایند
بسیار چو تو روند و بسیار آیند
بربای نصیبِ خویش کت بربایند

اسی طرح خیّام کی یہ رباعی جو بوڈلین نسخہ کی آخری رُباعی ہے، اور دوسرے نسخون

میں بھی موجود ہے،

ای دل مطلبِ وصالِ معلولی چند مشغول مشو بعشقِ مشغولی چند
۴
پیرامنِ آستین درویشان گرد باشد کہ شوی قبولِ مقبولی چند

ہمارے مجموعۂ منتخبات میں سیف الدین باخرزی کے نام سے لکھی ہے،

ای دل مطلب دوا ز معلولی چند مشغول مشو بہرزہ مشغولی چند
پیرامنِ آستانِ درویشان گرد تا بو(؟) کہ شوی قبولِ مقبولی چند

خیام کے مطبوعۂ کاویانی و بمبئی نسخوں میں ایک رباعی ہے،

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ۵ آن را بدو حرف مختصر خواہم کرد
با عشقِ تو در خاک نہان خواہم شد با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

تذکرۂ شمع انجمن (ص۶۴) میں یہ رباعی حافظ کے معاصر شاہ شجاع کے بھائی ابو یزید مظفر کی ملکیت بتائی گئی ہے،

بوڈلین نسخہ میں خیام کی ایک رباعی ستر نمبر پر یہ لکھی ہے،

شاہا! فلکت بخسروی تعیین کرد ۶ وز مہر تو اسپ پادشاہی زین کرد
تا در حرکت سمند زرین سمِ تو بر گل ننہد پای زمین سیمین کرد

مگر یہ شاہانہ خطاب و مداحی کا طرز حکیم خیام کے مزاج و طبیعت سے بالکل جوڑ نہیں کھاتا دولت شاہ نے اپنے تذکرہ میں اس رباعی کو عمعق بخاری کے حال میں مہستی نام ایک شاعرہ کی طرف منسوب کیا ہے، جس نے سلطان سنجر سلجوقی کے سامنے یہ رباعی اس وقت

پڑھی تھی جب برف سے ساری زمین سپید ہوگئی تھی یہ رباعی دولت شاہ مین اس طرح ہے[۱]

شاہا فلکت اسپ سعادت زین کرد — وز جملہ خسروان ترا تعیین کرد
تا در حرکت سمند زرین نعلت — بر گل ننہد پای زمین سیمین کرد

بوڈلین، اور مطبوعات بمبئی مین خیام کی ایک رباعی ہے،

ای دل ز غبار جسم اگر پاک شوی — ۷ — تو روح مجردی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت بادا — کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی

لیکن علاء الدین عطا ملک جوینی مصنف جہان کشا نے ایک بزرگ کا ذکر کیا ہے، جنکا نام شیخ احمد بدیلی سبزواری تھا، اور ۵۸۲ھ مین موجود تھے، ان کے نام سے اس رباعی کو لکھا ہے،

"واین رباعی او راست[۲]

ای جان اگر از غبار تن پاک شوی — تو روح مقدسی بر افلاک شوی
عرش است نشیمن تو شرمت ناید — کآئی و مقیم خطۂ خاک شوی"

اور مجمع الفصحا مین اسکو بدیعی سجاوندی معاصر سلطان سنجر سلجوقی کیطرف منسوب کیا ہے، اور (اول ص ۱۶۹) اور تاریخ گزیدہ مین اسکو امام فخر الدین رازی کے نام سے نقل کیا ہے،[۳] دسینہ کاویانی اور مطبوعات بمبئی مین یہ رباعی لکھی ہے

گر من گنہ روی زمین کردستم — ۸ — عفو تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بروز عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

۱ تذکرہ دولت شاہ سمرقندی، ص ۶۵، گب ۲ تاریخ جہان کشا جوینی جلد دوم ص ۲۵، گب ۳ ص ۹۰۸،

اس رباعی کو ژوکووسکی نے بھی آوارہ گرد رباعیون مین پایا ہے، لیکن جامی نے نفحات مین شیخ سیف الدین باخرزی المتوفی ۶۵۸ھ کے حالات مین لکھا ہے،

"روزے بجنازۂ درویشی حاضر شد، گفتند شیخا تلقین فرمائید، پیش روی میت آمد و این رباعی فرمود"

گر من گنہ جملہ جہان کردستم | لطف تو امید است کہ گیرد دستم
گفتی کہ بوقت عجز دستت گیرم | عاجز تر ازین مخواہ کاکنون ہستم

شیخ باخرزی خود بھی رُباعیات کہتے تھے اس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہ شیخ نے خود تصنیف کر کے پڑھی، اگرچہ جامی کے الفاظ سے تصنیف یا عدم تصنیف کی سند نہین ملتی، مگر ہمارے مجموعۂ منتخبات مین یہ سیف باخرزی ہی کے نام سے ہے،

کاویانی اور مطبوعات لمبئی مین خیام کی یہ رُباعی ہے،

ماخرقۂ زہد در سر خم کردیم | ۹ | وز خاک خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درین میکدہا دریابیم | عمری کہ در آن مدرسہا گم کردیم

نکوس اور ونفیلڈ مین یہ رباعی اس طرح ہے،

ماجائے نمازی بلب خم کردیم | خود را بمی لعل چو مردم کردیم
در کوی خرابات مگر تو ان یافت | آن عمر کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مگر مجمع الفصحا اور روضات الجنات مین جیسا کہ الغزالی مین ہے، یہ رباعی امام غزالی کی طرف منسوب ہے،

با جامہ نمازے بسر خم کردیم | وز آب (خاک؟) خرابات تیمم کردیم

شاید کہ درین میکدہ ہا دریابیم ۔۔۔ آن یار کہ در صومعہ ہا گم کردیم

مطبوعاتِ بمبئی مین یہ رباعی خیام کے مجموعہ مین ہے،

می خوارہ اگر غنی بود عور شود ۔۔۔ ۱۰ ۔۔۔ وز عربدہ اش جہان پراز شور شود

در حقہ لعل از آن زمرد ریزم ۔۔۔ تا دیدۂ افعیِ غمم کور شود

آذر نے آتشکدہ مین یہ رباعی شاہ شجاع بادشاہِ فارس المتوفی ۷۸۶ھ کے رباعیات مین نقل کی ہے، (صنـ۲ بمبئی)

اسی طرح یہ رُباعی

ہر گہ کہ درین سبزہ طربناک شویم ۔۔۔ ۱۱ ۔۔۔ مانندۂ سبز خنگ افلاک شویم

با سبز خطان سبزہ خورم در سبزہ ۔۔۔ زان پیش کہ زیر سبزہ درخاک شویم

بھی آتشکدہ مین شاہ شجاع کی ملکیت بتائی گئی ہے، (صنـ۲)

باقی ۷ مشکوک رباعیان جو میری تحقیق مین آئی ہین، آیندہ اسباب تخلیط کی مثالون مین نقل کیجاتی ہین،

تخلیط کے اسباب | رباعیاتِ خیام مین تخلیط کے سات سبب میرے خیال مین نہایت قوی ہین، اوران مشکوک رباعیات پر نظر ڈالنے سے یہ اسباب پوری طرح سمجھ مین آسکتے ہین،

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ خیام کی رباعیات صوفیون کی مجلس حال و قال مین چھٹی صدی کے اواخر مین پہنچ چلی تھین، اوراس طرح حکیم خیام صوفی خیام کی صورت مین تبدیل ہوگیا تھا، چنانچہ آپ کو حیرت ہوگی کہ اس صوفی خیام کے حالات حکیم خیام سے بالکل ہی الگ ہین،

دوسری طرف رند بادہ پرست جو مذہب اباحت کے پیرو تھے، وہ بھی خیّام کے معتقد تھے اس طرح خیّام دوطرفہ کشاکش مین مبتلا ہوگیا، اور خیّام کی رباعیان اس دوطرفہ کشمکش کا مجموعہ ہوگئین، صوفیون نے اس کی رباعیات مین صوفیانہ رباعیون کی آمیزش کی، اور رندون نے اباحی خیالات اور مستی و رندی کی رباعیان بڑھائین، چنانچہ ان مشکوک رباعیات مین انھین دو قسمون کی رباعیان کثرت سے ملین گی، ایک اسکو صوفی صافی یعنی مذہبی صوفی ثابت کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا رندِ لاابالی، مگر درحقیقت حکیم خیّام نہ یہ تھا نہ وہ، بلکہ وہ حکیم متقشف تھا، اور اس کا تصوف اگر تھا تو حکیمانہ تصوّف تھا، مذہبی صوفیانہ نہین، خیّام کی طرف یہ مذہبی صوفیانہ رُباعی منسوب ہے،

من بندۂ عاصیم رضائے تو کجاست   ۱۲   تاریک دلم نور و صفائے تو کجاست
مارا تو بہشت اگر بطاعت بخشی   این مزد بود لطف و عطائے تو کجاست

آتشکدہ (ص ۱۴۸) مین بعینہٖ یہی رباعی شیخ ابوالحسن خرقانی کے مرید ابو اسمٰعیل عبداللہ ابن ابومنصور محمد انصاری کی ملکیت بتائی گئی ہے،

اسی طرح یہ مذہبی رنگ کی صوفیانہ رباعی،

گر از پے شہوت و ہوا خواہی رفت   ۱۳   از من خبرت کہ بےنوا خواہی رفت
بنگر چہ کسی و از کجا آمدۂ   می دان کہ چہ میکنی کجا خواہی رفت

شیخ الاسلام انصاری کی مناجات اور منازل السائرین مین ہے،

دردا کہ دلم بہ ہیچ درمان نرسید   جانم بلب آمد و بجانان نہ رسید

در بیخبری عمر بپایان آمد — افسانۂ عشقِ او بہ پایان نرسید

سراسر صوفیانہ خیال ہے، حالانکہ خیّام عشق و محبت کی راہ سے خدا کو نہیں ڈھونڈھتا تھا، بلکہ اشراق و حکمت کے راستے سے،

دردِ دل خستہ دردمندان دانند — نہ خوش منشان خیرہ خندان دانند

از سرِّ قلندری تو گر محرومی — سرّیست درین شیوہ کہ رندان دانند

قلندری کے لفظ سے خیّام واقف نہ تھا، اُسکی رباعیون مین یہ لفظ کہین نہین آیا، دوسری طرف اسکی رباعیون مین ہے:-

ایامِ جوانی است شراب اولی تر — ۱۴ — با خوش پسران، بادۂ ناب اولی تر

این عالمِ فانی چو خراب است آباد — از بادہ درو مست و خراب اولی تر

یہ اباحت کا تردعظ بھی، اس خشک حکیم کے تخیل سے بعید ہے، چنانچہ حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین یہ رُباعی حافظ کے کلام مین باین تغیر شامل ہے،

ایامِ شباب ست شراب اولی تر — ہر غمزدہ مست و خراب اولی تر

عالم ہمہ سر بسر خرابست و خراب — در جائے خراب ہم خراب اولی تر

اسی طرح یہ گرما گرم رباعی جو خیّام کے نسخون مین ہے،

گویند بہشت و حورِ عین خواہد بود — ۱۵ — آنجا می و شیر و انگبین خواہد بود

گر ما می و معشوق پرستیم رواست — چون عاقبتِ کار ہمین خواہد بود

یہ بھی حافظ کے مطبوعہ دیوان (نامی کانپور) مین اس طرح موجود ہے،

گویند کہ فردوس برین خواہد بود | فردائی ناب و حور عین خواہد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چہ باک | چون عاقبت کار چنین خواہد بود

علیٰ ہذا یہ رباعی جو خیام کی طرف منسوب ہے، حافظ کے مطبوعہ دیوان (کانپور) مین شامل ہے، مجموعۂ خیام مین ہے (بمبئی و نولکشور)

می نوش کہ عمر جاودانی این است | خود خاصیت از دور جوانی این است
ہنگام گل و مل ست و یاران ہمرست | خوش باش دمے کہ زندگانی این است

حافظ کے ہان یہ رباعی اس طرح ہے،

می نوش کہ عمر جاودانی این است | خاصیت روزگار فانی این است
ہنگام گل و لالہ و یاران سرمست | خوش باش دمی کہ زندگانی این است

۲- تخلیط کی دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض لوگون نے خیام کی حکیمانہ رباعیون کا جواب لکھا، کسی نے جواب کے ساتھ سوال بھی لکھ دیا، اور آخر وہ سوال و جواب دونون خیام کے نام مین درج ہو گئے، مسئلۂ جبر کے ثبوت مین خیام کی طرف یہ رباعی منسوب ہے،

من می خورم دہر کہ چو من اہل بود | می خوردن او نزد خدا سہل بود
می خوردن من حق ز ازل میدانست | گر من نخورم علم خدا جہل بود

بمبئی و نولکشور وغیرہ کے بڑے مجموعۂ خیام مین یہ رباعی بھی خیام کی طرف منسوب ہے،

آنکس کہ گنہ بنزد او سہل بود | این نکتہ بگوید ارکہ او اہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن | نزدیک حکیم غایت جہل بود

حالانکہ ظاہر ہے کہ پہلی رباعی کا قائل، دوسری رُباعی کا مصنّف نہین ہو سکتا،
ژوکووسکی نے بھی اس کو منسوبات و مشکوکات خیام مین شمار کیا ہے، (نمبر ۲۶)
دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین یہ دوسری جوابی رباعی حسب ذیل انفاظ مین نصیر الدین
طوسی کے نام سے لکھی ہے،

جواب رُباعی خیام

این نکتہ نگوید آنکہ او ابل بود — زیرا کہ جواب شبہات سہل بود
علم ازلی علت عصیان کردن — نزد عقلا زغایت جہل بود

اسی طرح رباعیات خیام کے بڑے مجموعون مین جو بمبئی و لکھنؤ و پیرس مین چھپے
ہین، یہ دو رُباعیان خیام کے نام سے درج ہین، اور ژوکووسکی نے بھی اُن کو خیام کے
منسوبات و مشکوکات مین داخل کیا ہے، ژوکووسکی - (۷۲-۷۳)

ما ئیم بلطف حق تولا کردہ — وز نیک و بد خویش تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد — ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ

اے در ہمہ عمر خود بدیہا کردہ — وانگاہ برحمتش تولا کردہ
بر عفو مکن تکیہ کہ ہرگز نبود — ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ

بالکل عیان ہے کہ دوسری رُباعی پہلی رُباعی کے جواب مین ہے، اور دونون کا
مصنف ایک شخص نہین ہو سکتا، دار المصنفین کے مجموعۂ منتخبات مین ان مین سے پہلی رُباعی
ابو علی سینا کے نام سے لکھی ہے، اور دوسری جوابی رباعی نصیر الدین طوسی کی بتائی ہے،

پہلی رباعی سلطان ابو سعید ابو الخیر کے مجموعہ مین بھی ملتی ہے[1]،

۳۔ تخلیط کی تیسری وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ خیام کے مضامین پر دوسرے شعرا نے ہم معنی اشعار لکھے ہین، جاہلین نے تشابہ کے دھوکے مین سب کو خیام کے سر تھوپ دیا چنانچہ خیام کی حسب ذیل رباعیان ہمارے مجموعۂ منتخبات مین ابوعلی کے نام سے ہین،

۱۶
از جہل کہ دانائے جہان ایشانند — با این دو سہ نادان کہ چنین می دانند
ہر کو نہ خراست کافرش می خوانند — خرباش کہ از خری ایشان بمثل

۱۷
و ز نیک و بد خویش تبرا کردہ — مائیم بلطف حق تولا کردہ
ناکردہ چو کردہ کردہ چون ناکردہ — آنجا کہ عنایت تو باشد باشد

۱۸
کردم ہمہ مشکلات کلی راحل — از مرکز خاک تیرہ تا اوج زحل
ہر بند گسستہ شد مگر بند اجل — بیرون جستم ز چنبر مکر و حیل

اسی طرح حسب ذیل فلسفیانہ رباعیان جو خیام کی طرف بھی منسوب ہین، ہمارے مجموعہ منتخبات مین محقق طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کے نام سے ہین،

۱۹
قدر تو بقدر معرفت خواہد بود — فردا کہ حساب ہشش جہت خواہد بود
حشر تو بصورت صفت خواہد بود — در حسن صفت کوش کہ در روز جزا

۲۰
وین دائرہ سطح مخیم ہیچ است — ای بیخبر این شکل مجسم ہیچ است
وابستۂ یک دمی و آن دم ہیچ است — خوش باش کہ در نشیمن کون و فساد

خیام کے مطبوعہ بمبئی نسخون مین ایک رباعی ہے،

[1] مطبوعۂ [illegible] (نمبر ۳۹۵) و طبع کرزن (نمبر ۳۷۲)

رفتیم و زمانہ آشفتہ بماند ۲۱ باآنکہ زصد گہر یکے سفتہ بماند
افسوس کہ صد ہزار معنئ دقیق از بیخردی خلق ناگفتہ بماند

ہمارے مجموعۂ منتخبات مین اسی کی ہم معنی وہم قافیہ وہم ردیف رُباعی فارابی کے ضمن مین لکھی ہے،

اسرار وجود خام وناپختہ (؟) بماند ۲۲ وآن گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہرکس زسر قیاس حرفے گفتند وان نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند

دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور نادر نسخہ شاہ منیر عالم صاحب (غازیپور) کے کتبخانہ مین ہے، اس نسخہ کو سنہ ۱۰۰۱ھ کے کچھ بعد اکبر و فیضی کے زمانہ مین ایک ایرانی ادیب نے بہت سے قلمی نسخون کی ترتیب و تطبیق سے دس برس مین مرتب کیا ہے، اور حافظ کے کلام مین سات آٹھ سو اشعار جو غیرون کے شامل ہو گئے تھے، ان کو خارج کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ یہ رُباعی اسمین حافظ کے مملوکات مین شامل ہے،

خیام کے نام کی یہ رباعی[۲]،

گردون کمرے زعمر فرسودۂ ماست ۲۳ جیحون اثرے زاشک پالودۂ ماست
دوزخ شررے زرنج بیہودۂ ماست فردوس دمی زوقت آسودۂ ماست

سلطان ابوسعید ابوالخیر کے مجموعۂ رباعیات مین بھی[۳] داخل ہے،

---

[۱] قافیہ اس نسخہ مین اسی طرح ہے۔ [۲] دلیسنہ، بوڈلین وکاویانی، [۳] مطبوعۂ کریمی لاہور (۹۷) ورفاہ عام پریس لاہور، (۹۸)

خیام کے مجموعۂ ویسنہ اور مطبوعۂ بمبئی نسخہ میں ایک رباعی ہے،

ترکیبِ طبائع چو بکام تو دمی است ۲۴ تو داد کن از ہر چہ کہ ہر دم ستمی است[1]

با اہلِ خرد نشین کہ اصلِ من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

لیکن تھوڑے تغیر کیساتھ یہی رباعی سلطان ابو سعید ابو الخیر کے یہان بھی ہے، اور جسکا متن شاید منسوب بہ خیام متن سے زیادہ با معنی ہے،

چون حاصل عمر تو فریبی و رمی است زو داد مکن گرت بہر دم ستمی است[2]

مغرور مشو بخود کہ اصلِ من و تو گردی و شراری و نسیمی و نمی است

۴۔ تخلیط کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی مناسب موقع پر خیام کی کوئی رباعی کسی مشہور آدمی نے نام بتائے بغیر پڑھی یا لکھی، ناواقف سننے والون اور دیکھنے والون نے یہ سمجھا کہ یہ رباعی اسی قائل کی تصنیف ہے، اس تخلیط کی ایک مثال میرے نزدیک یہ ہے کہ خیام کی ایک رباعی ہے،

اجزائے پیالۂ کہ درہم پیوست ۲۵ بشکستن آن روا نمی دارد مست

چندین سر و پای نازنین و سر و دست از بہر چہ ساخت و ز برائے چہ شکست

اس رباعی کو ژوکوووسکی نے خواجہ نصیر الدین طوسی کی طرف منسوب پایا ہے، اور ہم کو بھی خواجہ کی طرف یہ منسوب ملی ہے، آتشکدۂ آذر مین بابا افضل کاشانی کے حال مین لکھا ہے

---

[1] یہ متن مطبوعۂ بمبئی کے مطابق ہے، ویسنہ مین دوسرا مصرع یون ہے، "خوش باش اگرچہ بر تو ہر دم ستمی است" اور تیسرا "اصلِ من و تو" کی جگہ "اصلِ تنِ تو" ہے،

[2] کریمی لاہور (۸۳) رفاہِ عام لاہور (۸۴)

"گویند خواجہ نصیر در زمانِ استیلاے ہلاکو خان وقتل وغارتِ بلادِ ایران، نظر باخلاصی کہ بآنجناب داشتہ کاشان ونواحی را رعایت نمود تا گاہ از شرِ فتنۂ مغولان حمایت کردہ، چند رباعی در تحقیق مسئلہ گفتہ و بجواب بہرہ مند شدہ، ع اجزاے پیالۂ کہ در ہم پیوست" الخ

خواجہ کی اخلاقِ ناصری کے اُس نسخہ کے دیباچہ مین جو سنہ ۱۲۵۱ھ مین کلکتہ مین بابو شیب چندر ملک کے مطبع سنگی مین بہت سے علماء کے اہتمام و تصحیح سے چھپا ہے مصنف (خواجہ نصیر الدین طوسی) کے حال مین ایک دیباچہ ہے، اسمین یہی واقعہ اور رباعی لکھکر کسی کتاب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ بابا افضل نے اس رباعی کے جواب مین یہ رباعی لکھی،

تا گوہرِ جان در صدفِ تن پیوست | از آبحیات صورتِ آدم بست
گوہر چو تمام شد، صدف تا شکست | برطرفِ کُلہ گوشۂ سلطان نہ نشست

لیکن یہ تمام داستان اس وقت تارِ عنکبوت ہو کر رہجاتی ہے جب یہ مستند طور سے معلوم ہوتا ہے کہ جب خواجہ طوسی شاید بیس برس کے ہون، تو یہ رُباعی انھین مغلون (تاتاریون) کے حملۂ مرو مین سید عزالدین نسابہ نے (سنہ ۶۱۸ھ مین) خیام کے نام سے پڑھی[1]، اور خیام کیطرف اسکی نسبت ایک ایسی مستند تاریخی کتاب مین مذکور ہے جو اپنے عہد کے ایک مشہور فاضل وامیر عطا ملک جوینی نے اس وقت لکھی جب خواجہ نصیر طوسی ہنوز زندہ تھے، یعنی سنہ ۶۵۸ھ مین، (خواجہ نے ستتر برس کی عمر مین سنہ ۶۷۲ھ مین وفات پائی ہے)

اس حوالہ سے صاف ظاہر ہے کہ یہ خواجہ کے زمانہ مین خیام ہی کی رباعی تھی، بعد کو پھر

---

[1] تاریخ جہانکشا عطا ملک جوینی جلد اول ص ۱۲۸، گب،

یہ خواجہ کی ملکیت کیونکر ہو گئی، واقعہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ خیام کی یہ رباعی تاتاریوں کے قتل عام پر بالکل چسپان ہو رہی تھی، اس لیے اس وقت وہ ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی خواجہ نے اسی لیے بابا افضل کے پاس (اگر بابا کے وہ معاصر ہو سکیں) اس رباعی کو لکھکر بھیجا ہوگا، بعضوں کو اس سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ یہ خود خواجہ کی تصنیف ہے،

۵- تخلیط کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ خیام کی چند تیز خمریہ رباعیوں کے سبب سے اکثر تیز و چست خمریہ رباعیات خیام کی طرف منسوب کر دی گئیں، مثلاً سراج الدین قمری جو خوارزمشاہ کے دربار میں تھا، اور فخر رازی کا شاگرد تھا، علانیہ مست و بادہ خوار تھا، تاریخ گزیدہ میں ہے

"در فسقیات غلوی تمام کردہ بود" (صفحہ ۸۲۰)

آتشکدہ (صفحہ ۱۷۰ بمبئی) میں ہے،

"در شرب خمر ورع داشتہ و قطعات و رباعیات درین مطلب دارد"

چنانچہ آذر کے بیان کے مطابق ذیل کی رباعی جو خیام کے نامۂ اعمال میں درج ہے، سراج الدین قمری کی ہے[1]،

امروز کہ رونق جوانی منست	۲۶	می خواہم ازانکہ شادمانی منست
عیبش مکنید گرچہ تلخست خوش ست		تلخ است ازانکہ زندگانی منست

اسی طرح حسب ذیل رباعی،

من می خورم و ہر کہ چو من اہل بود	۲۷	می خوردن من بنزد او سہل بود

[1] آتشکدہ، صفحہ ۱۷۰ بمبئی،

می خوردن من حق بازل میدانست   گر مے نخورم علم خدا جہل بود،

حمد اللہ مستوفی نے تاریخ گزیدہ مین جو ۷۳۰ھ مین لکھی گئی ہے، اسی سراج قمری کے نام سے تھوڑے تغیر کے ساتھ نقل[۱] کی ہے۔ اسی طرح یہ رنگین رباعی جو خیام کے ایک معاصر اقراری بادہ خوار علی بن حسن باخرزی المقتول ۴۶۷ھ کی ملکیت[۲] ہے، ناکردہ خیام کے فردجرم مین داخل ہے،

زان می خواہم کہ خرمی راسبب است   ۲۸   نامش می و کیمیای شادی لقب است

سرخ است چو عناب و زآب عنب است   آبی کہ برخ بر آتش آرد عجب است

۶۔ ایک ممکن صورت تخلیط کی یہ ہے کہ بعض تند نوشون نے حافظ کی شراب کو دوآتشہ بنانے کے لیے دیوان حافظ مین حافظ کی غزلون کے پہلو بہ پہلو خیام کی رباعیان بھی لکھین، بلکہ عجیب بات یہ ہے کہ اس دوآتشہ کی کشید کی خواہش شہنشاہ اکبر کے دل مین پیدا ہوئی تھی[۳]، اس سے بعضون نے دھوکا کھا کر خیام کی رباعیون کو حافظ کی طرف منسوب کردیا، حالانکہ حافظ کا رباعی گوئی مین کوئی درجہ نہین، ژوکوو سکی کی آوارہ گرد رباعیون مین دس رباعیان حافظ کی طرف منسوب ہین، اتنی تعداد کسی اور شاعر کی طرف منسوب نہین، دیوان حافظ کے اس قسم کے متعدد نسخے ملتے ہین جنمین بعض اکبر کے وجود سے پہلے کے ہین، قریج عالم موسیو کلورانہ کا مملوکہ نسخہ دیوان حافظ جو ۱۹۲۳ء مین موسیو وینے

[۱] تاریخ گزیدہ مستوفی ص ۸۲۰ گب، صرف تیسرے مصرع مین فرق ہے، تیسرا مصرع اس مین اس طرح ہے، "می خوردنم ایزد بازل می دانست"۔ [۲] لباب الالباب عوفی، جلد اول ص ۶۷ [۳] آئین اکبری ج ۲۔ ص ۱۸۱ نولکشور

VIGNIES تاجر اشیائے قدیمہ (پیرس) کے پاس تھا، اور جس کو علامہ عبدالوہاب قزوینی نے دیکھا تھا، اور جس کا ذکر فریڈرک روزن نے کاویانی مطبوعہ کے ص ۱۶۰ پر کیا ہے، اسی قسم کا نسخہ ہے، دیوان کے ص ۷۴ سے ۹۴ تک خیام کی ۶۲ رباعیان مندرج ہین، یہ نسخہ مشہور کاتب سلطان محمد نور کا لکھا ہوا ہے اور ۹۳۰ھ مین شہر ہرات مین لکھا گیا ہے،

اسی قسم کے دیوان حافظ کا ایک نہایت عمدہ اور قیمتی مطلّا اور لاجوردی نسخہ نواب صدر یار جنگ مولنا حبیب الرحمن خان شروانی کے مملوکہ کتب خانہ حبیب گنج (علیگڈھ) مین ہے، جسمین دیوان حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ کی جگہ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رُباعی لکھی ہوئی ہے، کاغذ سمرقندی، خط عمدہ نستعلیق، کنارون پر ترکی مین بکثرت حواشی ہین، اسمین خیام کی (۴۴) رباعیان ہین، نسخہ پر گو تاریخ نہین، تاہم وہ تین سو برس سے کم کا نہین ہو اسی طرح کا تیسرا نسخہ ندوۃ العلمار لکھنؤ کے کتب خانہ مین ہے، حافظ کی ہر دو غزلون کے بیچ بیچ مین ٹیڑھی سطرون مین خیام کی ایک ایک رباعی ہے، کتبخانہ مین اس نسخہ کا نمبر ۱۰۲ ہے افسوس ہو کہ تاریخ سے خالی ہے، مگر خط و کاغذ کے لحاظ سے دو تین سو برس کا پرانا معلوم ہوتا ہے،

۷۔ تخلیط کا ایک اور سبب یہ ہے کہ رباعیون مین شعرار عموماً اپنا تخلص نہین دیتے، اس لیے ان چار مصرعون کی ملکیت کا دعویٰ ہر شخص کر سکتا ہے، جس کو جس نام سے کوئی چاہے لکھدے، اس بنار پر رباعیون کی ملکیت کا سوال ہمیشہ مشکوک رہتا ہے، اور بہت کم رباعیات کے نسخون پر اعتبار کیا جا سکتا ہے، مشہور رباعی گویون مین (سرمد کے سوا) سحابی

نجفی المتوفی سنہ ۱۰۱۰ھ سب سے زیادہ مکمل ہے، مگر اس کے رباعیات کے مجموعے بھی یکسان نہین ملتے،

ان مشکلات کا حل | ان اسباب سے خیام کی رباعیون کی تعیین کا مسئلہ نہایت اہم ہے، اسکے حل کی اصلی صورت تو یہ ہے کہ خیام سے قریب تر عہد کا کوئی نسخہ بہم پہنچے، مگر افسوس ہو کہ اب تک نوین صدی ہجری سے پہلے کا کوئی نسخہ بہم نہین پہنچا ہی، اسلئے مختلف ارباب تحقیق نے اس کمی کو دور کرنے کی اب تک حسب ذیل صورتین اختیار کی ہین، جنمین سے ہر ایک مین مجھے کچھ نہ کچھ ترمیم و اضافہ پیش کرنا ہے،

ا۔ سب سے پہلا طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات کو لیکر ان رباعیون کو الگ کیا گیا جو دوسری کتابون مین، دوسرے شاعرون کے نامون سے لکھی ہوئی ہین، ان رباعیات کے الگ کرنے کے بعد اس سرمایہ کو جس پر خیام کے علاوہ کسی دوسرے کا دعویٰ نظر نہ آیا، خالص خیام کا مال سمجھا گیا،

لیکن اس طریقۂ انتخاب مین کھلا ہوا مغالطہ یہ ہے کہ ایک رباعی جب دو کتابون مین دو شخصون کے نامون سے لکھی ہوئی ملتی ہے، تو کسی کو کیا حق ہے کہ بلا وجہ وہ اس کو ان دونو مین سے کسی ایک کی ملکیت سے خارج کرکے دوسرے کے حق مین تسلیم کرلے،

فریڈرک روزن نے نہایت خوبی سے اس طریقۂ تحقیق کی بعض کمزوریان دکھائی ہین (مطبوعۂ کاویانی ص ۱۲-و۱۳) اور طالب آملی المتوفی سنہ ۱۰۳۶ھ کی طرف جو رباعی منسوب ہے، اس کو خیام کے نسخہ سنہ ۸۶۵ھ مین موجود ہونے کے سبب سے اور ملا جلال الدین رومی اور حافظ کی طرف جو بعض رباعیان منسوب ہین، اُن کو اُن کے قدیم قلمی دوادین مین نہ پاے

جانے کے سبب سے قابل رد ٹھہرایا ہے،

۲- دوسرا طریقہ جس کو کرسٹین زن نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ ان رباعیون کو جن مین خیام کا تخلص پڑا ہوا ہے، اصلی سمجھا جائے، کرسٹین زن نے اس قسم کی بارہ رباعیان نکالی ہین، جنکو ہم ذیل مین مختلف نسخون کے حوالہ سے نقل کرتے ہین،

بوڈلین لائبریری کے قدیم نسخہ مین ان بارہ مین سے صرف پانچ رباعیان ہین، اور یہ تمام نسخون مین متفقًا پائی جاتی ہین،

تا چند زنم بروے دریا ہا خشت	۱	بیزار شدم زبت پرستان کنشت
خیام کہ گفت دوزخی خواہد بود		کہ رفت بدوزخ وکہ آمد زبہشت
خیام کہ خیمہ ہاے حکمت می دوخت	۲	در کورۂ غم فتاد وناگاہ بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش چو برید		دلال اجل برائیگانش بفروخت
خیام زبہر گنہ این ماتم چیست	۳	وزخوردن غم فائدہ بیش وکم چیست
آنرا کہ گنہ نہ کرد غفران نبود		غفران زبراے گنہ آمد غم چیست
خیام اگر زبادہ مستی خوش باش	۴	با لالہ رخے اگر نشستی خوش باش
چون آخر کار نیست خواہی بودن		انگار کہ نیستی چو ہستی، خوش باش
تا بتوانی خدمت رندان می کن	۵	بنیاد نماز وروزہ ویران می کن
بشنو سخن راست زخیام عمر		می میخور وره می زن واحسان میکن

خیام کے بڑے مجموعۂ رباعیات مطبوعۂ ملک الکتاب شیرازی[1] و نولکشور لکھنؤ و گلزار حسنی[2] بمبئی مین تین اور ہین، ان مین سے پہلی رُباعی ولسینہ کے قلمی نسخہ مین بھی ہے، اور دوسری رُباعی، نسخۂ ولسینہ اور مطبوعۂ کاویانی دونون مین ہے،

۶

خیام تنت بخیمہ می ماند راست[3] — سلطان روح است و منزلش دار فنا (ست)

فراش اجل ز بہر دیگر منزل — از پا فگند خیمہ کہ سلطان برخاست

۷

خیام زمانہ از کسے دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دل تنگ

می خور تو در آبگینہ با نالۂ چنگ — زان پیش کہ آبگینہ آید بر سنگ

۸

تا چند ز مسجد و نماز و روزہ — در میکدہ ہا مستی از دریوزہ

خیام بخور بادہ کہ این خاک ترا — گہ جام کنند و گہ سبو، گہ کوزہ

کاویانی اور کرِیستن زن کے یہان اور الہ آبادی نسخہ (انوار احمدی) کے خاتمہ مین ایک اور رباعی ہے،

---

[1] میرزا محمد ملک الکتاب شیرازی نے ۱۲۹۷ھ مین کارخانہ محمدی بمبئی سے شائع کیا، اس نسخہ کی نسبت دیباچہ مین اُسنے یہ بیان کیا ہے کہ اس نے اس کی قلمی اصل "سلطانی کتب خانہ" سے حاصل کی ہے،

"فلہذا اقل الانام میرزا محمد شیرازی بعد از زحمات زیاد نسخہ کامل و صحیح آنرا در کتابخانۂ سلطانی بدست آوردہ" (ص ۲)

[2] یہ نسخہ بمبئی گلزار حسنی مین آقا محمد حسین لاری نے ۱۳۲۴ھ مین چھپوایا تھا، نولکشور کا نسخہ بیشتر اسی کے مطابق ہے، اس کا مقدمہ نگار ۱۳۱۰ھ مین نیشاپور مین حکومت ایران کی طرف سے مامور تھا،

[3] یہ رباعی نسخۂ ولسینہ مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمۂ ماند راست — جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست

فراش اجل ز بہر دیگر منزل — این خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

مجموعۂ منتخبات دار المصنفین مین اس طرح ہے،

خیام تنت بخیمہ می ماند راست — سلطان جانست و منزلش دار فناست

فراش اجل ز بہر دیگر منزل — ویران کند این خیمہ چو سلطان برخاست

آدم چو صراحی بود و روح چو مے ۹ قالب چو نئے بود، صدا او نئے
دانی چہ بود آدمِ خاکی خیّام فانوس خیالی و چراغی در وے

ان کے علاوہ کریستن زن نے تین اور رباعیان مطبوعۂ یورپ نسخون سے نقل کی ہین، جو ہندوستانی مطبوعہ نسخون مین نہین،

خیّام اگرچہ خرگہ چرخ کبود ۱۰ زد خیمہ و دربست در گفت و شنود
چون شکل حباب بادہ در جام وجود ساقی ازل ہزار خیّام نمود

از من بر مصطفیٰ رسانید سلام ۱۱ و آنگاہ بگوئید با عزاز تمام
کاے سیّد ہاشمی چرا دوغ ترش در شرع حلال است و مئی ناب حرام

از من بر خیّام رسانید سلام ۱۲ و آنگاہ بگوئید کہ خامی خیّام
من کے گفتم کہ مَی حرام است و لے بر پختہ حلال است و بر خام حرام

اس طریقہ کی کمزوری بھی فریڈرک روزن نے ایک مثال سے واضح کی ہے کہ رباعی نمبر ۶ مین گو خیّام کا تخلص موجود ہے، مگر مولانا رومی کے ایک قلمی دیوان مین یہ رباعی اس طرح سے موجود ہے،

این صورتِ تن نخیمہ ماند راست جان سلطانے کہ منزلش دار بقاست
فراش زبہرِ منزلِ آیندہ نہ خیمہ بیفگند چو سلطان برخاست

ہمارے خیال مین اس رباعی مین خیّام کا تخلص محض خیمہ کی مناسبت سے ڈالا گیا ہی کہ اس تمثیل مین خیّام کے جسم کی کوئی تخصیص نہین، اور اس کی عمومی حیثیت ہی رباعی کے

صحیح معنی ہین، خیام کا اس تشبیہ کو اپنے کو پکار کر اپنے اوپر چسپان کرنا ایک قسم کی بدذوقی ہے، جو اس سلیم المذاق انسان کی طرف منسوب نہین کیجا سکتی، مگر با این ہمہ تعجب یہ ہے کہ خیام کے اکثر قلمی اور مطبوعہ مجموعون مین یہ خیام کے نام سے موجود ہے، کیا یہ توارد ہے؟

تعجب ہے کہ فریڈرک روزن نے رباعی نمبرے پر گرفت نہین کی ہے حالانکہ بدر جاجرمی نے جن تیرہ رباعیون کو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے لکھا ہے، اور جن کو فاضل موصوف نے خود اپنے نسخہ مطبوعۂ کاویانی کے آخر مین عبدالوہاب قزوینی کے حوالہ سے نقل کیا ہے (کاویانی ص ۱۹۶) اُن مین یہ ساتوین رباعی اس طرح ہے،

ایام زمانہ از کسے دارد ننگ　　　کو در غم ایام نشیند دل تنگ

اس مین خیام کے بجاے ایام ہے، مگر اصل یہ ہے کہ ایام کے بجائے خیام ہی صحیح ہے، ایک تو اس لیے کہ ایام زمانہ کی اضافت بے معنی ہے، دوم اس لیے کہ دوسرے مصرع مین ایام موجود ہے، اور یہ تکرار مخلِ فصاحت ہے، تیسرے صحیح قلمی نسخون مین خیام ہی ہے، جیسا کہ ہمارے پیش نظر سلطان علی کاتب کے نسخۂ مملوکۂ دیسنہ مین اور دوسرے نسخون مین ہے،

رباعی نمبر ۹ بھی مشکوک ہے، اس کے دوسرے مصرع کا قافیہ غلط بھی ہے، اور بے معنی بھی ہے، کرسیتن زن اور فریڈرک روزن نے اس کا دوسرا مصرع یون نقل کیا ہے، (کاویانی ص ۲۰)

قالب چو نبود، صد لے ورو ے

یہ مصرع بھی بے معنی ہے، اور قافیہ بھی غلط ہے کیونکہ یہی "دروے" چوتھے مصرع کا بھی قافیہ ہے، یہان کوئی ایسا لفظ چاہئے جس کا مطلب یہ ہو کہ قالب نئے ہے، اور اُسمین جو صدا ہے وہ جان ہے، شاید اس طرح ہو،

قالب چو نئے وجان چو صدائے در نے

رباعی (نمبر۱۰) مین بھی خیّام اور خیمہ کا بے معنی ضلع جگت ہے، دو پہلے مصرعون کا دو بعد کے مصرعون سے کوئی لگاؤ نہین معلوم ہوتا،

رباعی نمبر (۱۱) اور (۱۲) کو فریڈرک روزن بھی عمر خیّام کی نہین مانتا، اور اس کا خیال صحیح ہے، کہ ان دونون کا طرز گفتار خیّام سے بالکل نہین ملتا، پھر یہ باہم ایک دوسرے کے سوال و جواب ہین، جو ایک ہی شاعر کی زبان سے نہین ادا ہو سکتے،

خیّام کے تخلص کے علاوہ رباعیات کے اکثر نسخون مین ایک اور رباعی موجود ہے جس مین "خیام" کے بجائے "عمر" نام ہے، وہ کریستین زن اور فریڈرک روزن کے شمار سے رہ گئی ہے، اس کو بھی بڑھانا چاہئے، (دیکھو مطبوعہ گلزار حسنی بمبئی ۱۳۲۴؁ھ و ملک الکتاب شیرازی بمبئی مطبوعہ ۱۲۹۷؁ھ و نولکشور لکھنؤ، و کاویانی برلن نمبر ۶۳ و قلمی اورنیٹل لائبریری پٹنہ)

۱۳
ای سوختہ، سوختہ شتنی | دی آتش دوزخ از تو افروختنی
تا کے گوئی کہ بر عمر رحمت کن | حق را تو کجا بہ رحمت آموختنی

بوڈلین لائبریری کے نسخہ ۸۶۵ھ مین خیّام کے تخلص کی جو پانچ رباعیان ہین وہ شکوک سے پاک ہین، کہ دوسرے تمام نسخون سے اُن کی تائید ہوتی ہے،

۳۔ عمر خیام کی اصلی رباعیون کی تعیین کے لیے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ قدیم مستند مصنفین کی کتابون مین خیام کے نام سے جو رباعیان مندرج ملین، ان کو یکجا کیا جاے، اسوقت تک رباعیات کا نوین صدی سے پہلے کا کوئی نسخہ دستیاب نہین ہوا ہے، اس لیے اس سے پہلے کی کتابون کی تلاش سے خیام کی یہ نو ۹ رباعیان دستیاب ہوئین، ان مین سے سب سے پرانے اور سب سے پہلے ماخذ کا حوالہ سب سے پہلی دفعہ ان سطرون مین دیا جارہا ہے،

امیر عنصر المعالی کیکاؤس نے اپنے قابوس نامہ (۴۷۵ھ) مین شراب خواری کے آداب مین لکھا ہے، کہ شراب اتنی کم پی جاے کہ نشہ کی حد تک نہ پہنچے، پھر کہتا ہے چنانکہ عمر خیام گفتہ[1]

ای دل حذر از مستی و مخموری کن ۱ وز ہمدمی رطل گران دوری کن
از بادہ شفا خیزد و از مستی رنج تو بہ ز شفا مکن، ز مخموری کن

یہ حوالہ عین خیام کے عہد زندگی کا ہے، مگر یہ رباعی خیام کے پیش نظر مجموعون مین مجھکو نہین ملی، اس کے بعد اس قسم کا دوسرا ماخذ "نزہۃ الارواح" شہرزوری کا فارسی نسخہ معلوم ہوتا ہے، شمس الدین شہرزوری نے اپنی کتاب (۵۸۶ھ۔ ۶۱۱ھ) مین لکھی ہے، اس مین خیام کی یہ دو رباعیان ہین،[2]

گویند بحشر جست و جو خواہد بود ۲ وان یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

از واقعۂ ترا خبر خواہم کرد ۳ وانرا بدو حرف مختصر خواہم کرد

۱؎ قابوس نامہ، طبع بمبئی ص ۵۱، ۲؎ ترجمۂ فارسی شہرزوری موجودہ کتبخانۂ دارالمصنفین،

با عشق تو در خاک فرو خواہم شد | با مہر تو سر ز خاک بر خواہم کرد

اس کے بعد شیخ نجم الدین ابو بکر بن عبد اللہ بن محمد اسدی رازی معروف بہ دایہ کی "مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد" جو تصوف پر فارسی میں ایک قدیم کتاب ہے[1] اور ۶۲۰ھ میں سیواس (ٹرکی) میں لکھی گئی ہے۔ اس میں خیام کی یہ دو رباعیاں اسکے نام سے ہیں[2]،

در دائرۂ کآمدن و رفتن ماست | ۴ | آنرا نہ بدایت نہ نہایت پیداست
کس می نزند دمے درین عالم راست | | کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

دارندہ چو ترکیب طبائع آراست | ۵ | باز از چہ قبل فگندش اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست | | ور نیک آمد خرابی از بہر چراست

اس کے بعد عطا ملک جوینی نے تاریخ جہانکشا میں جو ۶۵۸ھ میں تالیف ہوئی حسب ذیل رباعی خیام کے نام سے نقل کی ہے جس کو سید عز الدین نسابہ نے مرو کے قتل عام کے میدان میں جب وہ لاشوں کو شمار کر رہے تھے، پڑھا تھا،

"و درین حالت رباعی عمر خیام کہ حسب حال بود، بر زبان[3] (زبان) راندست"

ترکیب پیالہ کہ درہم پیوست | ۶ | بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پائے نازنین از سر دست | | از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست

[1] کشف الظنون حاجی خلیفہ ص ۴۴۰ ج ۲ قسطنطنیہ، [2] مظفریہ ص ۳۴۲، روس ۱۸۹۷ء،
[3] تاریخ جہان کشائے جوینی جلد اول ص ۱۲۸ اگب سیریز لندن،

اسی کتاب مین خیام کی ایک اور رباعی قائل کے نام کے بغیر مذکور ہے[1]،

می خور کہ سمن سماہ بسے خواہد دید ۷ خوش زی کہ سہی سماہ بسے خواہد دید

زین یکدم عاریت کہ داری برخور می دان کہ چمن چو ما بسے خواہد دید

یہ رباعی خیام کے کاویانی نسخہ مین اس طرح ہے،

می خور کہ سمن بسے سما خواہد شد خوش زی کہ سہی بسے سہا خواہد شد

برطرف چمن ز زندگانی برخور زیرا چمن بسے چو ما خواہد شد

بعدازین حمداللہ بن ابی بکر مستوفی قزوینی کی تاریخ گزیدہ (۷۳۰ھ) کا حوالہ دینا چاہیئے، شعرا کی فصل مین ہے،

خیام ہو عمر بن ابراہیم دراکثر علوم خاصہ در نجوم سرآمد زمان خود بود و ملازم سلطان ملکشاہ سلجوقی بود، رسائل خوب و اشعار نیکو دارد و من اشعارہ[2]،

ہر ذرہ کہ بر روے زمینی بودست ۸ خورشید رخی، زہرہ جبینی بودست

گرد از رخ آستین بآزرم فشان کان ہم رخ خوب نازنینی بودست

بعدازین مولانا خسرو ابرقوہی کی فردوس التواریخ ہے، جو ۸۰۸ھ مین تالیف ہوئی، اسکی ابتدائی عبارت بالکل مستوفی کی ہے، اور پہلی رباعی بھی وہی ہے، جو اسکی تاریخ گزیدہ مین ہے، دوسری رباعی اسمین خیام کی یہ ہے، جس کی نسبت یہ روایت نقل کی ہے کہ یہ اسکی زندگی کا آخری کلام ہے،

---

[1] تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص۱۰۰ گب،
[2] تاریخ گزیدہ ص ۸۱۷ گب،

سیر آمدم ای خدای از ہستی خویش ۹ از تنگ دلی وازتہی دستی خویش

از نیست چو ہست میکنی بیرون آر زین نیستیم بحرمت ہستی خویش

خیام کی یہ وہ نو ۹ رباعیان ہین، جو ہم کو نوین صدی ہجری کے آغاز تک کی کتابون مین اسکی طرف منسوب ملی ہین، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور مین جو ۵۹۹ھ ۔ ۶۰۱ھ مین تالیف پائی ہے، ایک ایسی رباعی لکھی [1] ہے جس کے قائل کا گو نام اسمین نہین ہے، مگر رباعیات خیام کے اکثر مجموعون مین وہ خیام کی بتائی گئی [2] ہے، وہ رباعی یہ ہے،

یک شیشہ مئی کہن ز ملکے نو بہ ۱۰ و ز ہر چ (چہ) نہ می طریق بیرون شو بہ

چرخشت بہ از ملک فریدون صد بار خشت سر خم ز تاج کیخسرو بہ

ساتوین اور دسوین رباعی نام کے بغیر ہین، اسلیے یہ دوسرے درجہ پر ذکر کے قابل ہین اور اب ان حوالون کی ترتیب یہ ہوگی،

۱۔ قابوس نامہ، تالیف ۴۷۵ھ،

۲۔ راحۃ الصدور تالیف ۵۹۹ھ ۔ ۶۰۱ھ

۳۔ نزہۃ الارواح فارسی تالیف مابین ۵۸۶ھ ۔ ۶۱۱ھ،

۴۔ مرصاد العباد، تالیف ۶۲۰ھ،

۵۔ تاریخ جہانکشا، تالیف ۶۵۸ھ

۶۔ تاریخ گزیدہ، تالیف ۷۳۰ھ

---

[1] راحۃ الصدور و آیۃ السرور ابوبکر راوندی ص ۲۵۴ گب، [2] بوڈلین و کاویانی، وطہران و بمبئی تیسرے مصرع کا پہلا لفظ بوڈلین اور کاویانی مین "جامیش" ہے، اور طہران و بمبئی مین جا ئیست، علاوہ ازین رباعی کا پہلا لفظ ان سب نسخون مین یکجرعہ ہے

۷۔ فردوس التواریخ، تالیف ۸۰۸ھ،

ابن بدر جاجرمی کا انتخاب۔ | ابھی حال مین خیام کی تیرہ رباعیون کی ایک قدیم سند ہاتھ آئی ہے،
جس کی صورت یہ ہے کہ آٹھوین صدی ہجری کے وسط مین محمد بن بدر جاجرمی نامی ایک
شاعر تھا، اس نے ۷۴۱ھ مین مونس الاحرار فی دقائق الاشعار نام ایک کتاب لکھی تھی،
جسمین تقریباً دو سو شعراء کے منتخبات کلام جمع کئے تھے، ان مین سے ایک خوش نصیب
عمر خیام بھی تھا، اس کتاب کی تاریخ اس کے اس قطعہ سے ظاہر ہے،

در ہفتصد و چہل بود و یک اندر رمضان | مہر اندر حوت و ماہ اندر سرطان
(۷۴۱ھ)
بر دست محمد بن بدر شاعر | مجموعہ تمام شد بفضل یزدان

یہ کتاب مجمع الفصحاء کے مصنف رضا قلی خان کے پاس بھی تھی، جیسا کہ اس کے
دیباچہ مین مذکور ہے، اس کتاب کا یہی نسخہ جو مؤلف مجمع الفصحاء کے مطالعہ مین تھا، ایک
ارمنی کتاب فروش گورکیان نامی کے قبضہ مین آیا، اور وہ اس کو لیکر ۱۹۱۳ء مین پیرس
اس کو بیچنے لایا تھا، علامہ عبدالوہاب قزوینی نے اس کو دیکھا، اور اس مین سے بعض
چیزون کے عکس لے لیے، جنمین خیام کی بھی تیرہ رباعیات تھین، جو قدیم املا مین لکھی تھین،
کاویانی پریس مین رباعیات خیام کے طبع کے وقت قزوینی نے وہ تیرہ رباعیان بھی
پریس مین بھیجدین، جو اس نسخہ کے آخر مین شامل ہین، وہ حسب ذیل ہین،

عالم اگر از بہر تو می آرایند | مگرای بدان کی عاقلان نگرایند ۱

۱؎ اس نسخہ کی پوری کیفیت، رباعیات مطبوعۂ کاویانی برلن ص ۱۹۲ و ص ۱۹۳ مین پڑھو،

بسیار چو تو روند و بسیار آیند — بربای نصیب خویش کت بربایند

۲ چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد — خود را بکم و بیش دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رای من و تست — از موم بدست خویش هم نتوان کرد

۳ وقت سحر است خیز ای مایهٔ ناز — نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز
کانها که بجایند نپایند کسی — وانها که شدند کس نمی آید باز

۴ چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — بی می و معشوق خطائیست عظیم
تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم — چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۵ چون ابر بنوروز رخ لاله بشست — برخیز و بجام باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگه تست — فردا همه از خاک تو برخواهد رست

۶ بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی — سرمست بدم چو کردم این اوباشی
با من بزبان حال میگفت سبو — من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۷ یک قطرهٔ آب بود و با دریا شد — یک ذرهٔ خاک با زمین یکتا شد
آمد شدن تو اندرین عالم چیست — آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

۸ ایام زمانه از کسی دارد ننگ — کو در غم ایام نشیند دلتنگ
می خور تو در آبگینه و نالهٔ چنگ — زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

۹ این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت — کس نیست که این گوهر تحقیق بسفت
هر کس سخنی از سر سودا گفتند — زان روی که هست کس نمیداند گفت

ای پیر خردمند پگه تر برخیز ۱۰ وان کودک خاک بیز را بنگر تیز
پندش ده و گو که نرم نرمک می بیز مغز سر کیقباد و چشم پرویز

دوری که درو آمدن و رفتن ماست ۱۱ او را نه نهایت نه بدایت پیداست
کس می نزند دمی درین معنی راست کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

می خور که فلک بہر ہلاک من و تو ۱۲ قصدی دارد بجان پاک من و تو
در سبزه نشین و می روشن میخور کین سبزه بسی دمد ز خاک من و تو

ای آنکه نتیجهٔ چهار[1] و هفتی ۱۳ وز هفت و چهار دائم اندر تفتی
می خور که هزار باره بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۴- کرسٹن زن نے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا ہے کہ خیام کے اٹھارہ مطبوعہ نسخون کو سامنے رکھکر ان مین جو رباعیان مشترک طور پر خیام کے انتساب سے متفقاً ملین ان کو الگ کیا، اس قسم کی ایک سو آٹھ رباعیان اس نے الگ کرکے چھاپی ہین، اور انکو خالص خیام کا مال قرار دیا،

مگر یہ طریقہ کار بھی درست نہین کہ اگر یہ اٹھارہ الگ الگ مستند قلمی نسخے ہوتے تو ان پر اعتبار کیا جاسکتا تھا، اٹھارہ مطبوعہ نسخے، اٹھارہ مختلف اصلین نہین ہین، اس لیے ان کا اتفاق و اشتراک صحت نسبت کی کوئی قطعی حجت نہین ہے،

۵- رباعیات کی تعیین کا پانچوان طریقہ خیام کے فلسفیانہ خیالات کی تحقیق و تعیین ہے

[1] چہار سے مراد چار عناصر اور ہفت سے مراد ساتون آسمان، "سلیمان"

اس کے یہ خیالات اسکی بعض محققہ فارسی رباعیات، عربی اشعار اور فلسفیانہ کتابون پر غور و تحقیق کی نظر ڈالنے سے معلوم ہوتے ہین، محققین یورپ نے ابھی ادھر توجہ نہین فرمائی ہے، شاید فریڈرک روزن پہلا شخص ہے جس کو اس کا خیال آیا، مگر افسوس کہ اسکو کریستن زن کے دریافت کردہ باب روضۃ القلوب کے سوا (جو درحقیقت خیام کے رسالہ کلیات الوجود فارسی کا آخری ٹکڑہ ہے) کوئی چیز ہاتھ نہ آئی، اور اسمین بھی مطلب کی بات کچھ نہین، فریڈرک روزن نے لکھا ہے،

"متاسفانہ از آثار فلسفی خیام چیزے نماندہ، فقط در کتبخانہ ملی پاریس در مجموعۂ روضۃ القلوب رسالۂ خطی مختصرے از آثار فلسفی او کہ بعنوان یادگار برائے پسر خواجہ نظام الملک وزیر نوشتہ، دیدہ میشود کہ کریستن زن آن را پیدا کردہ است، از روے این نسخہ ہم افکار فلسفی او را نمی توان بطور کامل فہمید[۱]"

حالانکہ عمر خیام کی فلسفیانہ کتب و رسائل پر جو تبصرہ "تصنیفات" کے ضمن مین ہم لکھ چکے ہین، اس سے ظاہر ہوگا کہ فاضل موصوف کا "تاسف" صحیح نہین، کہ اس کے "آثار فلسفی" اب تک باقی ہین، ہم ذیل مین اسکی تصانیف اور قدیم معتبر حوالون سے اس کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کی تشریح کرتے ہین،

---

[۱] مقدمۂ رباعیات مطبوعہ کاویانی ص ۷۴،

عمر خیّام کا مذہب

عمر خیام کا مذہب اسلام تھا، لیکن مشائیت آمیز اشراقی فلسفیانہ اسلام، جس کا خاکہ فارابی کے فصوص حکما، کی اخوان الصفا اور بو علی سینا کے اشارات اور الٰہیاتِ شفا میں نظر آتا ہے، بہر حال وہ مسلمان تھا، خدا و رسول کا قائل تھا،

وہ نماز پڑھتا تھا، (بیہقی، شہرزوری، واقعۂ وفات) حج بھی اس نے کیا تھا، قفطی نے غالباً کاتب اصفہانی کی خریدۃ القصر سے نقل کر کے لکھا ہے،

"جب اس کے اہل زمانہ نے اس کے دین میں اعتراض کیا، تو وہ جان کے ڈر سے دفع تہمت کے لیے حج کو گیا، جب بغداد پہنچا تو اس کے اہل طریقہ نے کوشش کی کہ اس سے فائدہ اٹھائیں، لیکن اس نے اپنا دروازہ بند کر لیا، اور حج سے واپس آکر اپنے گھر میں گوشہ گزین ہو گیا، اور خاموشی کیساتھ اپنے عبادتخانہ میں جاتا اور چلا آتا تھا، (قفطی ص۲۴۴ لیپزگ)

اس عبارت کے آخری فقرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ گوشہ نشین ہو کر ریاضت و عبادت میں مصروف رہنے لگا تھا،

خیام کی وفات کے واقعہ سے بھی جس کا ذکر ابو الحسن بیہقی کی کتاب اخبار الحکما، دیا

تتمۂ صوان الحکمۃ) کے حوالہ سے اوپر گذر چکا ہے، اُس کے مذہبی خیالات کا اندازہ ہوتا ہے، کہ وہ ابو علی سینا کی کتاب الہیات شفا کا مطالعہ کر رہا تھا، جب واحد اور کثیر کی بحث پر پہنچا تو اُس پر یہ اثر ہوا کہ بیچ مین خلال رکھکر اٹھ کھڑا ہوا، لوگون کو بلا کر وصیت کی، پھر نماز پڑھی، اس درمیان مین نہ کچھ کھایا نہ پیا، آخر عشا کی نماز پڑھ کر سجدہ کیا، اور سجدہ مین بار بار وہ یہ کہتا تھا،

اَللّٰھُمَّ تعرف انی عرفتك	خدایا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے
علی مبلغ امکانی، فاغفرلی،	امکان بھر تجھکو پہچانا، تو مجھے بخشدے،
فانَّ معرفتی ایاک وسیلتی	کہ میری یہی پہچان تیرے دربار
الیك،	مین میرا وسیلہ ہے،

یہ کہکر یہ طوطیِ خوشنوا ہمیشہ کے لیے خاموش ہو گیا،[1]

اپنے رسالۂ کون مین اُس نے بعثتِ رسول کی ضرورت پر دلیل پیش کی ہے، مغفرتِ الہٰی کی دعا بھی اُس نے بار بار مانگی ہے، جزا و سزا اور بہشت و دوزخ کے متعلق اُس کے وہی خیالات تھے، جو دوسرے حکماے اسلام کے ہین،

---

[1] شہرزوری ص ۲۷، بیہقی و درۃ الاخبار ص ۹۰،

خیّام کا مشرب و مسلک

خیّام مسلمان تو تھا، مگر سوال یہ ہے کہ اُس وقت کے اسلامی فرقون مین سے کس مین تھا؟ یا کم از کم یہ کہ اُس کے خیالات کس فرقہ سے ملتے جلتے تھے؟ جس شخص کو خیام کی تصنیفات کے پڑھنے کا موقع ملا ہے، وہ بے تامل کہدیگا کہ خود خیام اپنے کو حکماء کے گروہ مین شامل کرتا تھا، اور اسی جماعت کو وہ حق کا اصلی امین اور حقیقت کا اصلی رازدار اور محرم اسرار سمجھتا تھا، وہ اپنے زمانہ کے فرقۂ حکما کی پستی خیال اور دنیا طلبی پر سخت افسوس کرتا ہے، اور اسکو اس احساس سے ایسا ہی غم ہوتا ہے، جیسے اپنے تعلق کی کسی چیز کی بربادی پر، چنانچہ وہ اپنے دوسرے رسالہ جبرو مقابلہ مین جو اسکی جوانی کی تصنیف ہے، کہتا ہے، (ص ۳)

والاکثر المتشبّھین بالحکماء	اور ہمارے زمانہ کے اکثر وہ لوگ جو حکماء
فی زماننا ھذا یلبسون	کی نقالی کرتے ہین، وہ سچ کو غلط سے ملا دیتے
الحق بالباطل، ولا یتجاوزون	ہین، اور فریب کاری اور اپنے علم کی نمائش
حدّ التدلیس والترائی	کی سرحد سے آگے نہین بڑھتے، اور علوم
بالمعرفة، ولا ینفقون	مین سے جو کچھ جانتے بھی ہین، وہ اسکو

القدر الذی یعرفونہ من العلوم	ذلیل بدنی اغراض مین خرچ کرتے ہین اگر
الا فی اغراض بدنیۃ خسیسۃ	وہ کسی ایسے شخص کو دیکھتے ہین، جو
وان شاھدوا انسانًا معنیًا	حق کا طالب ہو اور سچائی کو ترجیح دیتا ہے،
بطلب الحق وایثار الصدق	اور باطل اور مکاری کے ترک مین کوشش
مجتھدًا فی رفض الباطل	کرتا ہو اور نمایش اور فریب کو چھوڑتا ہو،
والزور وترک المرایاۃ و	تو اس کی تحقیر کرتے، اور اس کی ہنسی
الخداع استخفوہ وسخروا منہ	اڑاتے ہین،

ظاہر ہے کہ اس "ایسے شخص" سے مراد خود خیام کی ذات ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اپنے کو بھی اس فرقہ سے سمجھتا ہے، جس کی موجودہ پستی پر اُس کو اس قدر افسوس ہے، اور اُس کے ضروری اخلاق کا نقشہ اسکی نگاہ مین یہ ہے کہ وہ حق کا طالب ہو، سچائی کا عاشق ہو، باطل سے متنفر ہو اور مکر و فریب سے پاک اور ریاکاری کا دشمن ہو،

وہ اپنے رسالہ "ثلاثہ اسئلہ" مین جو رسالہ کون کا ضمیمہ ہے، اپنے فرقہ کو ان الفاظ مین نصیحت کرتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرفہ	اور مین ہر اُس شخص کو جس کو حکما مین سے
من الحکماء بتقدیس ذلک	سمجھتا ہون، یہ نصیحت کرتا ہون کہ
الجناب عن الظلم والشر،	خدا کی بارگاہ کو ظلم و شر سے پاک
ص ۱۸۳ مصر	رکھے،

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تمام فرقون مین سے ذات باری کی حقیقی عزت

وعظمت کے سمجھنے کا اہل حکمار کو سمجھتا تھا،

لیکن فرقہ حکمار سے مقصود کیا ہے؟ اس سے مقصود مسلمان فلاسفرون کی وہ جماعت ہے جس کا مقصد عقل و نقل اور مذہب و فلسفہ مین تطبیق تھا، ان کے خیال مین حکمار کے آرار اور انبیا کی تعلیمات یکسان صداقت پر مبنی ہین، اور دونون برابر کی سچائیان ہین، پیغمبرون کی تعلیمات مین اگر کوئی ایسی بات ہے جو بظاہر عقل کے خلاف ہے تو اسکی تاویل کر کے اُس کے معنی کی تشریح اس طرح کیجائے کہ وہ عقل و فلسفہ کے مطابق ہو جائے، یہ فرقہ اسلامی عقائد کی تشریح فلسفیانہ مذاق کے مطابق کرتا تھا، اور حکماے یونان اور انبیا علیہم السلام کو ایک ہی تنہ کی دو شاخین تسلیم کر کے ان دونون کی تعلیمات مین تطابق پیدا کرتا تھا،

یہ فرقہ "متکلمین اسلام" سے الگ تھا، کیونکہ متکلمین کی حیثیت مناظر کی تھی، وہ اسلامی اصول وعقائد کو اصل سمجھکر اُس شے کو جو اُس کے خلاف تھی باطل کرتے تھے، اور اُسکو باطل سمجھتے تھے، یعنی یہ اسلام کے عقلی وکیل و مناظر تھے، اور اسلامی مسائل کی اسطرح تشریح کرتے تھے کہ وہ عقل کے خلاف نظر نہ آئین، اونکو اسلام کی خاطر یونانی فلاسفہ و حکما کی تغلیط اور اونکی تحقیقات کی کمزوریان ثابت کرنے مین تامل نہ تھا، الغرض مذہب اُن کا اصلی اور فلسفہ اُنکا ضمنی پہلو تھا،

متکلمین اسلام مین مختلف فرقے تھے، اور اُن کے اپنے اپنے مسلک کے لحاظ سے مختلف اصول تھے، جنمین اس وقت مشہور ظاہریہ (حنبلیہ) اشعریہ (شافعیہ و مالکیہ) ماتریدیہ (حنفیہ) اور معتزلہ تھے

حکما تین گروہون مین منقسم تھے،

۱- ایک وہ جو صرف حکیمانہ خیالات رکھتے تھے، لیکن عملاً دنیا طلب اور عیش پرست تھے جیسے بو علی سینا وغیرہ،

۲- دوسرے وہ جن کے خیالات حکیمانہ اور اخلاق زاہدانہ تھے، یہ اسکندریہ کے افلاطونی حکیموں اور یونان کے رواقی فلسفیوں کیطرح اپنے حکیمانہ اصول و خیالات کے مطابق خشک فلسفیانہ زندگی بسر کرتے تھے، اور ریاضات شاقہ کے ذریعہ سے تزکیۂ نفس اور ترقی روح کے مدارج ڈھونڈھتے تھے، ان کو "فلسفی صوفی" کہہ سکتے ہیں، فارابی المتوفی سنہ ۳۳۹ھ، ابن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ اور شیخ الاشراق سہروردی المقتول سنہ ۵۸۷ھ وغیرہ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے

۳- تیسرا فرقہ وہ تھا جو فلسفیانہ خیالات کے ساتھ ایک امام کی اطاعت مطلقہ کا قائل تھا، اور وہ اسی امام کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ سمجھتا تھا، یہ لوگ باطنیہ اور اسماعیلیہ اور تعلیمیہ[1] کہلاتے تھے، اس فرقہ کے عقائد اور اصول پر حکیم ناصر خسرو (المتوفی تقریباً سنہ ۴۸۱ھ) کی کتابیں، زاد المسافرین اور وجہ دین برلن سے شائع ہو چکی ہیں، رسائل اخوان الصفا کے مصنفین بھی اسی فرقہ سے تعلق رکھتے تھے، اور اس کے لیے ایک "علوی حکومت" کے قیام کا خواب دیکھتے[2] تھے، اور شاید بعد کو کوہستان و اصفہان میں اسماعیلیہ حکومت و ریاست کا قیام اسی خواب کی تعبیر ہو،

ف۱ یہ باطنیہ اس لیے کہلاتے تھے کہ شریعت کے ہر مسئلہ کا ایک باطنی معنی مراد لیتے تھے، اور ظاہر کی پروا نہیں کرتے تھے، اور اسماعیلیہ اسلئے کہلاتے تھے کہ یہ حضرت جعفر صادقؑ کے بڑے لڑکے اسماعیل کو امام مانتے تھے اور یہیں سے یہ شیعہ اثنا عشریہ سے الگ ہوتے ہیں، اور تعلیمیہ اسلئے ان کو کہتے ہیں کہ فلسفیانہ تعلیم اُن کے مذہب کا جزو تھی،

ف۲ رسائل اخوان الصفا، رسالہ سابعہ جلد چہارم ص۱۹۵ و ص۲۲۵ بمبئی،

"حکمائے اسلام"

امام رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں جا بجا ان "حکمائے اسلام" کا ذکر اسی لقب سے کیا ہے، اور اُن کے خیالات کی ترجمانی کی ہے، ایک جگہ کہتے ہیں "احتج حکماء الاسلام بھذہ الآیۃ"[1] ایک اور مقام پر فرماتے ہیں "المقام الثانی وھو قول[2] حکماء الاسلام" ایک اور موقع پر لکھتے ہیں "وھو ان جماعۃ من حکماء الاسلام"[3] یہ حکما یعقوب کندی، ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، ابن مسکویہ، شیخ الاشراق سہروردی، اور مصنفین اخوان الصفا وغیرہ ہیں،

ان حکمائے اسلام کے عقائد، خیالات، اور تاویل کے طریقے یکساں ہیں، اُن کا آغاز اسلام میں کیونکر ہوا؟ ابھی تک اسکی تہ تک پہنچنے کی کوشش نہیں کیگئی ہے، میں نے جہاں تک ان حکما کی تصانیف اور ملل ونحل کی کتابوں کا مطالعہ کیا مجھ پر یہ حقیقت روشن ہوگئی ہے کہ اسلام سے پہلے حرّان واقع عراق میں کچھ حکما کا گروہ تھا، جو ایک طرف ایرانی، اور دوسری طرف مصری و یونانی فلسفہ میں ماہر تھا، اسی قسم کا گروہ اسکندریہ (مصر) میں بھی موجود تھا، جو ایک طرف عیسائی اصول اور دوسری طرف یونانی فلاسفہ کے خیالات سے متاثر تھا، اسلام آیا، تو اس سیلاب میں سب ہی غرقاب ہوگئے، عباسیہ نے جب عراق کو اپنا پایہ تخت بنایا اور علوم وفنون کے ترجموں کی طرف توجہ ہوئی، تو اس گروہ کے نصیب جاگے، ان میں حرّان کے صابی اور سریانی پیش پیش تھے،

---

۱ تفسیر آیت وَالَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا ۲ تفسیر آیت وَلَہٗ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْۢ بَیْنِ یَدَیْہِ (رعد)
۳ " " قَالَتْ لَھُمْ رُسُلُھُمْ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ (ابراہیم)

اسلام سے متاثر ہوکر وہ اصول تطبیق جو وہ ایرانی، عیسائی اور دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ خیالات کے درمیان برت چکے تھے، وہی اسلام کیساتھ برتنے لگے، انھین کے مسلمان ہمخیالون کا نام "حکماے اسلام" قرار پایا، ان حکماء کی شریعت کا سب سے مکمل صحیفہ اخوان الصفا کے ۵۱ رسائل ہین، نیز یعقوب کندی الموجود ۲۲۲ھ، فارابی المتوفی ۳۳۹ھ، ابوعلی سینا المتوفی ۴۲۸ھ اور ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ کی تصنیفات ہین، یعقوب کندی کی تو کوئی فلسفیانہ کتاب ملتی نہین، مگر فارابی المتوفی ۳۳۹ھ کے رسائل اور خصوصاً اس کا رسالہ فصوص اس فرقہ کے خیالات کا آئینہ دار ہے، فارابی کا یہ رسالہ اُس کے دوسرے رسالون کے ساتھ مصر و یورپ مین چھپ چکا ہے،

فارابی کے بعد ابوعلی سینا کی الٰہیات شفاء و اشارات اور ابن مسکویہ کی الفوز الاکبر والاوسط والاصغر اور کتاب الطہارت وغیرہ کتابین ہین،

اخوان الصفا کی نسبت کوئی شک نہین کہ یہ چوتھی صدی ہجری کے آخر مین (۳۷۳ھ مین) دیلمیون کے عہد مین بصرہ مین لکھی گئی، لکھنے والون کے نام گو صحیح طور سے معلوم نہین تاہم ابوحیان توحیدی کے معاصرانہ بیان سے جس کو قفطی نے نقل کیا ہے یہ متحقق ہے کہ یہ رسائل تنہا ایک شخص کے نہین[1] بلکہ ایک فرقہ کے خیالات ہین، جیسا کہ اُن مین جا بجا

---

[1] اخوان الصفا کے مصنفین مین قفطی اور شہرزوری اور حاجی خلیفہ چلپی نے حسب ذیل علماء کے نام لیے ہین، ابوسلیمان محمد بن معشر البیستی ابوالحسن علی بن ہارون زنجانی، ابواحمد مہرجانی، زید بن رفاعہ، اور عوفی اور اخوان الصفا کے مطبوعہ بمبئی (مطبعہ نخبۃ الاخبار ۱۳۰۶ھ) کی لوح پر مصنف کا نام احمد بن عبداللہ لکھا ہے، اس کتاب پر بہترین بیان قفطی کی اخبار الحکماء مین ہے، (ص ۸۰ مصر) جو ابوحیان توحیدی کی معاصرانہ شہادت پر مبنی ہے،

ظاہر کیا گیا ہے، اور خصوصیت کے ساتھ اس کے یہ فقرے لحاظ کے قابل ہین،

ان لنا اخوانا واصدقاء	ہمارے بہت سے مذہبی بھائی اور دوست
من کرام الناس وفضلائهم	ہین، جو شریف اور فاضل لوگ ہین،
متفرقین فی البلاد، فمنهم	یہ شہرون مین پھیلے ہین، ان مین کچھ
طائفة من اولاد الملوک	شہزادے، امیرزادے، اور وزیر
والامراء والوزراء والعمال	زادے، سرکاری عہدہ دار، اور اہل
والکتاب ومنهم طائفة	دفتر ہین، اور کچھ خاندانی لوگ، اور
من اولاد الاشراف والدهاقین	زمیندارون اور سوداگرون،
والتجار والتناء ومنهم طائفة	اور اہل حرفہ ؟) مین سے ہین،
من اولاد العلماء والادباء	کچھ علماء، ادباء، فقہاء اور
والفقهاء وحملة الدین و	حاملین مذہب کی اولادین ہین،
ومنهم طائفة من اولاد الصناع	کچھ کاریگرون، اور کاردیاری
والمتصرفین وامناء الناس. الخ	لوگون کی اولادین ہین،

(ج ۴ صفحہ ۳۰۷ مطبوعہ بمبئی)

اس کے بعد یہ بیان کیا ہے کہ ہم اپنے عقائد بادشاہون اور وزیرون کے ڈر سے نہین چھپاتے، بلکہ اس لیے چھپاتے ہین کہ نااہل کے سامنے حکمت کے موتی بکھیرنے سے کوئی فائدہ نہین، پھر دنیاوی سلطنت وحکومت کی تحقیر کر کے لکھتے ہین،

واعلم ایھا الاخ بانا لانحسد	جان اے بھائی کہ ہم زمین کے بادشاہون
ملوک الارض ولا نتنافس	پر رشک نہین کرتے اور نہ اہل دنیا کے
فی مراتب ابناء الدنیا لکن	مرتبہ ومنصب کے خواہشمند ہین بلکہ ہم آسمانی
نطلب الملک السماوی و	بادشاہی اور فرشتون کے رتبون کے
مراتب الملائکۃ الذین	طالب ہین، کیونکہ ہمارا جوہر،
ھم اولی اجنحۃ مثنیٰ وثلاث	آسمانی جوہر، اور ہمارا عالم، عالم
ورباع لان جوھرنا جوھر	علوی ہے، اور ہم اس دنیا مین
سماوی وعالمنا عالم علوی و	مادہ کی قید مین گرفتار اور مسافر
نحن ھھنا اسری غرباء فی	ہین، اور مادہ کے سمندر مین
اسر الطبیعۃ غرقی فی بحر الھیولیٰ (رسائل)	غرق ہین،

بعد ازین اپنا یہ اصول ظاہر کیا ہے کہ ہم مذہب کے پیرو ہونے کے باوجود فلسفہ و حکمت کا انکار نہین کرتے، کہتے ہین،

واعلم ایھا الاخ باننا لا نعادی	اور جان اے بھائی! کہ ہم علوم مین سے
علمًا من العلوم، ولا نتعصب	کسی علم کے دشمن نہین، اور نہ ہم کو
علیٰ مذھب من المذاھب	کسی مذہب سے تعصب ہے، اور
ولا نھجر کتابا من کتب	نہ ہم حکماء، اور فلاسفہ کی کسی کتاب
الحکماء والفلاسفۃ مما	کو جس کو انھون نے مختلف اقسام

وضعوہ والفوہ فی فنون العلم	علوم مین تصنیف کیا ہو، اور جس کو اپنی
وما استخرجوہ بعقولھم و	عقل اور تلاش سے نکالا ہو، ہم چھوڑتے
تفحصھم من لطیف المعانی	ہین، لیکن ہمارا اعتماد اور بھروسہ
واما معتمدنا ومعوّلنا و	اور ہمارے کام کی بنیاد، پیغمبرون
بناء امورنا فعلی کتب الانبیأ	کی کتابون پر، اور جو وہ لائے اور
وماجاؤا بہ من التنزیل	فرشتون نے اُن کو جو خبرین
وما القت الیھم الملئکۃ	دین، اور اُن پر جو الہام اور
من الانباء والالھام والوحی (ص ۲۰۹)	وحی اتری اُن پر ہے،

پھر حسب ذیل علوم کی کتابون کو اپنا مقصود بتایا ہے،

۱- عالم جس طرح ہے آسمان سے زمین تک اُس کی شکل افلاک کی ترتیب، بروج کے اقسام، ستارون کے حرکات، عناصر اور معدنیات، نباتات اور حیوانات کا علم،

۲- نفوس کی حقیقت، اور اُن کے مقامات کے مدارج، بعض نفوس کا بعض پر اثر، اور افلاک، نجوم، عناصر، معدنیات، نباتات، حیوانات، طبقات انسانی، انبیاء، حکماء، سلاطین، اُنکے متبعین اور اہل بازار اور عوام پر ان کی تاثیر، اس ضمن مین وہ کہتے ہین کہ یہ وہ علم ہے جس کو ہمارے سوا دوسرے نہین پڑھتے،

ولنا کتاب اخر لا یشارکنا	اور ہماری ایک اور کتاب ہے جس مین
غیرنا ولا یفھمہ سوانا	ہمارے ساتھ کوئی اور شریک نہین اور جسکو

وهو معرفة	ہمارے سوا کوئی نہین سمجھتا؛ ورنہ
. . . . .	سوفہمت . . . . .

اس کے بعد وہ کہتے ہین،

فان نشطت ایها الاخ البار	تو اگر اے مہربان ونیک بھائی!
الرحیم الی قرأة هذه الکتب	تجھے یا تیرے بھائیون کو ان چارون
الاربعة انت واخوانک	کتابون کے پڑھنے کا شوق ہو تاکہ
لتعلم ما فیها وتفهم معانیها	اُن کے مضامین کو تو جانے اور انکے
وتعرف اسرارها فهلم	مطالب کو سمجھے اور اُن کے بھیدون
الی حضور مجلس اخوان	سے واقف ہو، تو اپنے ان بھائیون کی
لک وفضلاء واصدقاء	مجلس مین شرکت کر جو فضیلت والے
لک کرام، تسمع اقاویلهم	ہین، اور تیرے معزز مخلص دوست
وتری شمائلهم وتعرف	ہین، انکی باتین سنے گا، ان کے
سیرتهم لعلک تتخلق	خصائل حسنہ دیکھے گا، اور اُن کے
باخلاقهم، وتتهذب	اخلاق جانے گا، شاید کہ تو بھی انکے
بآدابهم . . . وتوفق	جیسے اخلاق سیکھے اور اُن کے آداب
للصعود الی ملکوت السماء	و آئین سے تہذیب حاصل کرے،
وتنظر الی الملأ الاعلی	. . . . اور آسمانی مملکت مین چڑھنے

الحافین حول العرش، — کی توفیق تجھے ملے اور فرشتگانِ خاص کو جو عرشِ الٰہی کو گھیرے ہین، تو دیکھ سکے،

(ج ۴ ص ۲۰۹، بمبئی)

اسی کتاب کی دوسری جلد مین یہ بیان کیا ہے کہ اہل فلسفہ پیغمبرون کے مذہب کے منکر اور اہل مذاہب، فلاسفہ کی تصنیفات سے منحرف ہوتے ہین، اور ہم ان دونون مین تطبیق دیکر دونون کی یکسان تصدیق کرتے ہین، اور سمجھتے ہین کہ یہ دونون ایک ہی اصل کی دو شاخین اور ایک ہی منزلِ مقصود کے دو راستے ہین،

وقوم من العلماء الشرعیین	علماے دین کا ایک گروہ ان مین سے
ینکرون اکثرہ اما لقصور	اکثر کا انکار کرتا ہے، یا تو اہل فلسفہ کے کلام
فھمھم عما وصف القوم او	کو نہ سمجھنے کے باعث، یا ان کے کلام مین
لترکھم النظر فیھا، واشتغالھم	غور نہ کرنے اور صرف علوم و احکامِ شرعیہ
بعلم الشرع واحکامہ او	مین مشغولی کے سبب سے، یا اس کا
لعناد بینھما، وکذالک	موجب یہ ہے کہ ان دونون گروہون
ایضًا ان اکثر من ینظر فی العلوم	مین مخالفت اور عناد ہے، اور نیز اسی
الحکمیۃ من المبتدین	طرح اہل فلسفہ مین سے اکثر مبتدی اور
فیھا والمتوسطین من بینھم	اور متوسط لوگ امرِ نبوت اور احکامِ
یتھاونون بامر الناموس و	شریعت کے متعلق سستی کرتے ہین، اور اہل
احکام الشریعۃ، ویزرون	شرع کی تحقیر کرتے ہین، اور احکامِ شرع

باهله........ بالدخول تحت	کو صرف ڈر سے اور بادلِ ناخواستہ
احكامه الا خوفا وكرها....	قبول کرتے ہین۔ . . . . .
.. كل ذالك لقصور	. . . . . یہ تمام باتین اسلیے
الفريقين جميعا عن معرفة	ہین کہ دونون فریق اشیاے مذکورہ
حقائق هذه الاشياء المذكورة	کی حقیقت شناسی سے قاصر ہین،
ولقلة علمهم ايضا بماهية	اور اس لیے بھی کہ یہ دونون کائنات
الكائنات، ولما كان من	کی ماہیت سے بے خبر ہین، اور چونکہ
مذهب اخواننا الفضلاء	ہمارے معزز اہل علم بھائیون کا مذہب
الكرام النظر فيهما جميعا و	یہ ہے کہ ان شرعی اور عقلی دونون
الكشف عن حقائق اشياءهما،	علوم مین غور کرین، اور دونون کی
اعنى العلوم الحكمية والنبوية	حقیقتون کو کھولین، یعنی علومِ حکمت
جميعا...... ثم اعلم ان	اور علومِ نبوت دونون کی . . .
العلوم الحكمية والشريعة	. . . پھر جان لے کہ علم حکمت اور
النبوية كلاهما امران	علم شریعت دونون خدائی علم ہین،
الهيان، يتفقان فى الغرض	غرض اور مقصود اصلی مین دونون
المقصود فيهما الذى هو	متفق ہین، اور جزئیات مین مختلف ہین،
الاصل، ويختلفان فى الفروع	یعنی یہ کہ فلسفہ کی برترین غرض

وذلك ان الغرض الاقصى
من الفلسفة هو ما قيل انها
التشبه بالاله بحسب طاقة
البشر، كما بيّنّا في رسائلنا
اجمع...... وهكذا الغرض
من النبوة والناموس هو
تهذيب النفس الانسانية
واصلاحها، وتخليصها من
جهنم عالم الكون والفساد
ايصالها الى الجنة ونعيم اهلها
في فسحة عالم الافلاك...
..... وهذا هو الاتفاق
والمقصود من العلوم الحكمية
والشرعية النبوية. (ص ۳۲۹ و ۳۳۰ ج ۲ بمبئی)

جیسا کہ کہا گیا ہے، یہ ہے کہ انسانی
قوت کے مطابق صفات الٰہی سے
تشبہ پیدا کیا جائے، جیسا کہ ہم نے
اپنے سارے رسالوں مین بیان کیا
ہے . . . .
. . . اسی طرح نبوت اور شریعت
کی غرض بھی نفس انسانی کی تہذیب
واصلاح، اور اس دنیائے کون
وفساد کی جہنم سے اُس کو رہائی دنیا
اور دنیائے آسمان کی جنت اور اہل
جنت کی نعمت تک پہنچانا ہے۔
. . . . یہ دونون
کی متحدہ غرض ہے، اور یہی علوم حکمت
اور شریعت دونون کا واحد مقصود ہے۔

ان مطالب کے سمجھنے کے بعد آؤ ہم خیام کو سمجھین، اُس کے قدیم سوانح نگار کاتب اصفہانی نے جو اس سے بہت ہی قریب العہد تھا، اُس کے طریقۂ و مذہب کی یہ تفصیل کی ہے،

امام خراسان، وعلامة الزمان،	خراسان کا امام، اپنے زمانہ کا علامہ،
يعلم علم يونان، ويحث علي	یونان کا علم جانتا تھا، اور واحد جزا
طلب الواحد الديّان، بتطهير	دہندہ کی طلب کی تلقین کرتا تھا،
الحركات البدنية، لتنزيه	اعمال بدنی کی پاکی کے ذریعہ سے تاکہ
النفس الانسانية، ويامر	نفس انسانی پاکیزہ ہو، اور یونانی
بالتزام السياسة المدنية	فلسفیانہ اصول کے مطابق اخلاق
حسب القواعد اليونانية	کے اختیار کرنے کا حکم دیتا تھا،

(اخبار الحکماء قفطی صفحہ ۲۴۴ طبع مصر ۱۳۲۶ھ)

ان چند سطرون مین خیام کی جو تصویر کھینچی گئی ہے، اُس سے زیادہ اس کے خیالات کی کوئی صحیح تصویر نہین مل سکتی،

غور کرو یہ وہی شریعت ہے جس کی تلقین اخوان الصفا مین ہے، اور جس کا اجمالی نقشہ ابو علی سینا کی الٰہیات مین نظر آتا ہے، اور اوپر جاؤ تو یونان کے خالص رواقی اور اخلاقی فلاسفرون کی زندگیون مین نظر آتا ہے، اور بعد کو افلاطون الٰہی اور اسکندریہ کے مذہبی فلاسفرون کی تلقینات مین،

یہ تو معلوم ہو چکا کہ خیام کا شمار حکما مین کرنا چاہئے، لیکن اوپر حکما کی چار قسمین گذری ہین، سوال یہ ہے کہ خیام ان تینون مین سے کس قسم مین تھا؟ خوش قسمتی سے اس کا جواب خود اُسی کی کتاب سے ملتا ہے، اس کے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) کے آخر مین حسب ذیل باب ہے،

بدانکہ کسانے کہ طالبانِ شناختِ خداوند سبحانہ وتعالیٰ اند، چہار گروہ اند، اوّل متکلمانند کہ ایشان بجدل وحجت ہاے اقناعی راضی شدہ اند وبدان قدر پسندہ کردند، در معرفتِ باری عز اسمہٗ ودوّم فلاسفہ وحکما اند کہ ایشان با دلۂ عقلی صِرف در قوانینِ منطقی طلبِ شناخت کردند وبہیچ ادلۂ اقناعی نکردند، لیکن ایشان نیز بشرائطِ منطق وفا نتوانستن کرد و ازان عاجز اند سیّم اسماعیلیان اند وتعلیمیانند کہ ایشان گفتند کہ طریقِ معرفت جز اخبار خبر (مخبر؟) صادق[1] نیست، چہ در ادلۂ معرفتِ صانع وذات وصفات وے اشکالات بسیار است، وادلہ متعارض وعقول دران متحیر وعاجز، پس اولیٰ تر آن باشد کہ از قولِ صادق طلبند چہارم اہل تصوف بودند کہ ایشان بتفکر واندیشہ طلبِ معرفت نہ کردند، کہ تصفیۂ باطن وتہذیبِ اخلاقِ نفسِ ناطقہ را از کدورتِ طبیعت وہیأتِ بدنی منزّہ کردند، چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد، صورتہاے آن بحقیقت درآنجاے گہ پیدا شود بے ہیچ شکّے وشبہتے، واین طریق از ہمہ بہتر است کہ ہیچ کمال از حضرتِ خداوند مبخول نیست، وآنجا کہ منع وحجاب نیست، پس ہر انچ آدمی را نبود از کدورتِ طبع باشد، چہ اگر حجب زائل شود وحائل و مانع دور گردد، حقائق چیزہا چنانک باشد پیدا شود"

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ متکلم حکیم نہ تھا، فلسفی حکیم بھی نہ تھا، اسماعیلی حکیم بھی نہ تھا، اگر تھا تو صوفی حکیم، اور اسی طریق کو وہ پسندیدہ، اور صواب جانتا تھا، صوفیہ کے ساتھ اس کے تعلق ونسبت کی پہلی اطلاع ہم کو اخبار الحکما قفطی (سنہ ۶۴۶ھ) کی زبانی ملتی ہے،

[1] دیکھو وجہ دین حکیم ناصر خسرو اسماعیلی، گفتار دوم "اندر پیدا کردن خداوند حق از جملہ دعوی کنندگان" مطبع کاویانی برلن ص ۱۲،

وقد وقف متاخرو الصوفیۃ	بعد کے صوفیہ اسکے شعر کے کچھ ظاہری مطالب
علی شئ من ظواہر شعرہ،	سے واقف ہوے،

پھر اسی کتاب مین اوس کے سفر بغداد کے سلسلہ مین اس کے خاص فرقہ کے لوگون کا ذکر ہے

ولما حصل ببغداد سعی الیہ	اور جب وہ بغداد آیا تو علم قدیم مین
اھل طریقتہ فی العلم القدیم	اس کے طریقہ والے اس کے پاس آئے
......ورجع من حجہ الی بلدہ	. . . . اور
یروح الی محل العبادۃ ویغدو	وہ حج سے اپنے شہر واپس آیا تو صرف اپنے
(صـ۱۶۳ مصر)	عبادتگاہ مین صبح شام آیا جایا کرتا تھا،

"اھل طریقتہ فی العلم القدیم" سے ہویدا ہے کہ اس کے ہم خیال اہل علم قدیم بغداد مین موجود تھے، "علم قدیم" سے مراد غالباً فلسفہ ہے، مگر فلسفیانہ تصوف بھی فلسفہ سے باہر نہین اوپر کی عبارت کے دوسرے ٹکڑے سے ظاہر ہے کہ وہ حج سے واپس آکر گوشہ نشین ہوگیا، اور صرف اپنی عبادتگاہ مین اُس کی آمد و رفت تھی، ان دونون ٹکڑون کو ملاؤ تو یہ ثابت ہوگا کہ وہ ایک طرف "علم قدیم" کا ماہر و معتقد تھا، اور دوسری طرف عابد گوشہ نشین، اس لیے وہ حقیقت مین "حکیم صوفی" تھا،

خیام کا تصوف فلسفیانہ تھا

مین نے اوپر کہا ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفہ سے باہر نہین، اصل یہ ہے کہ تصوف کا لفظ اب مدت سے دو معنون مین بولا جاتا ہے، یا یہ کہو کہ تصوف کی دو قسمین ہین، ایک مذہبی تصوف، اور دوسرا فلسفیانہ تصوف، مذہبی تصوف سے مقصود

مذہبی روح یعنی اخلاص، محبت، زہد، تقویٰ، عبادت، اور شریعت پر سنتِ نبوی کے مطابق عمل ہے، اور اسی کا نام حدیث کی اصطلاح مین احسانؓ ہے، پہلی اور دوسری صدی مین زہّاد اور عبّاد اسی قسم کے تھے، عام مسلمانون سے الگ ان کے کچھ خاص عقائد اور خیالات نہ تھے، وہ فلسفہ سے بھی ناآشنا تھے، وہ صرف قرآن وحدیث سے تو عمل رکھتے تھے اور روزہ، نماز، تلاوتِ قرآن اور نوافل ان کا شب و روز کا شغل تھا، اور اخلاصِ عمل اور خلق کی خدمت پر ان کے ہان سب سے زیادہ زور تھا،

اور فلسفیانہ تصوف سے مقصود الٰہیات کے متعلق حکیمانہ خیالات رکھنا، اور فلاسفہ کی طرح خشک زندگی اختیار کرکے، انکی اخلاقی تعلیمات پر عمل کرنا ہے،

پہلے تصوف کا مرکزِ خیال نبوّت ہے، اور اس مین انبیاءؑ کے احوال کی پیروی ہوتی ہے، اور دوسرے تصوف کا مرکز حکمت ہے، اور اس مین فلاسفہ اور حکماء کے احوال کی پیروی کیجاتی ہے، وشتان بینھما،

خیام کا تصوف مذہبی نہین، بلکہ حکیمانہ تھا، یعنی اس کے سامنے انبیاءؑ کے احوال نہین بلکہ حکماء کے حالات تھے، اور انھین کے خیالات تھے، تصوف کی ان دونون مختلف قسمون مین امتیاز نہ کرنے کے سبب سے، اسلامی تصوف کے مغربی مصنفین کو بہت کچھ اختلاط اور التباس پیش آیا ہے، عملی تصوف کا آغاز تو اسلام مین زہد و ترکِ دنیا مین غلو سے ہوا، لیکن

لہ صحیح بخاری ابواب الایمان، اسی لیے شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ مین اسلامی تصوف کو بلفظ "احسان" ادا کیا ہے، اور یہ تعبیر صحیح ہے، اور خود حدیث نبوی ؐ سے ماخوذ ہے،

بعد کو اسمین جو نظری تصوف داخل ہوا جسمین خاص خیالات، خاص عقائد، اور ایک خاص قسم کے فلسفہ کی آمیزش تھی، وہ جدید افلاطونی اسکول کی تعلیمات تھین، جو اسلام کے خاص تصوف مین تیسری صدی کے اواخر سے شامل ہونے لگین یہی وہ تصوف ہے جس کو ہم "فلسفیانہ تصوف" کہتے ہین،

فلسفیانہ تصوف | اس فلسفیانہ تصوف کا ماخذ یونان کا اشراقی، اور اسکندریہ و افلاطونی اسکول ہونا بعض قدیم مسلمان حکمار کے نزدیک بھی مسلم تھا چنانچہ مشہور حکیم ابوریحان بیرونی المتوفی سنہ ۴۴۰ھ کہتا ہے،

وکان فیھم من یری ان الاشیأ	ان حکیمون مین بعض ایسے تھے جو سمجھتے
کلھا شئ واحد ثم من قائل فی	تھے کہ تمام اشیار حقیقت مین ایک
ذلک بالکمون ومن قائل بالقوۃ	ہین، پھر ان مین بھی دو فریق ہین،
وان الانسان مثلاً لم یتفضل	ایک فریق اس کا قائل ہے کہ ان
عن الحجر والجماد الا بالقرب	اشیار کی امتیازی صفت ان مین چھپی
من العلۃ الاولی بالرتبۃ	موجود رہتی ہے، اور دوسرا کہتا ہے
والا فھو ھو، ومنھم من کان	کہ اس وقت ان مین موجود نہین
یری الوجود الحقیقی للعلۃ	رہتی بلکہ آیندہ اس کی استعداد نہین
الاولی فقط لاستغنائھا	موجود رہتی ہے، مثلاً انسان، پتھر
بذاتھا فیہ وحاجۃ غیرھا	اور جمادات سے صرف اس لیے ممتاز ہے

الیها، وان ماهو مفتقر فی الوجود الی غیره فوجوده کالخیال غیر حق، والحق هو الواحد الاوّل فقط، وهذا رای السوفیة وهم الحکماء فان "سوف" بالیونانیة الحکمة، وبها سُمّی الفیلسوف پیلاسوپا ای محب الحکمة، ولمّا ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رایهم سموا باسمهم،

(کتاب الهند ص ۱۶ الیڈن)

کہ وہ علتِ اولیٰ (خدا) سے رتبہ مین قریب ہے، ورنہ وہ بھی پتھر اور جماد ہی ہے، ان مین سے بعضون کی یہ راے تھی کہ حقیقی وجود صرف علت اولیٰ کا ہے، کیونکہ وہ اپنے وجود مین غیر کی محتاج نہین، اور اسکے علاوہ دوسرے موجودات اپنے وجود مین اس کے محتاج ہین، اور جو اپنے وجود مین غیر کا محتاج ہو اسکا وجود خیالی ہے، اور حق نہین ہے، اور حق وہی ایک اوّل ہے، اور یہ راے سوفیہ کی ہے، اور وہی حکما ہین کیونکہ "سوف" یونانی مین "حکمت" کو کہتے ہین، اور اسی سے فیلسوف

م کو یونانی مین "پیلا سوپا" کہتے ہین یعنی "حکمت کا عاشق" اور چونکہ اسلام مین بعض لوگ انکی راے کے قریب قریب گئے، اسلیے وہ بھی اسی نام (صوفیہ) سے پکارے گئے،

علامہ ابن تیمیہ المتوفی ۷۲۸ھ جو عقل ونقل اور فلسفہ ومذہب دونون کے امام تھے اپنے رسالہ فی السماع والرقص مین لکھتے ہین[1]:-

وابن سینا احدث فلسفة رکبها من کلام سلفه الیونانی ومما اخذه من اهل الکلام

اور ابن سینا نے ایک فلسفہ پیدا کیا جسکو اس نے اپنے پہلے کے یونانی فلاسفہ اور (مسلمانون مین سے) بدعتی متکلمین جہمیہ

[1] مجموعہ رسائل کبریٰ ابن تیمیہ جلد دوم ص ۲۰۰ مطبعہ عامریہ شرفیہ مصر،

المبتدعين الجهمية ونحوهم،
وسلك طريق الملاحدة
الاسماعيلية في كثير من امورهم
العلمية والعملية، ومزجه
بشيء من كلام الصوفية، و
حقيقته تعود الى كلام اخوانه
الاسماعيلية القرامطة الباطنية،
فان اهل بيته كانوا من
اتباع الحاكم الذي كان بمصر،
كانوا في زمانه، ودينهم
دين اصحاب رسائل اخوان الصفا،

وغیرہ کے خیالات سے ملا جلا کر بنایا تھا،
اور بہت سی علمی اور عملی باتون مین وہ
اسماعیلی ملحدون کے راستہ پر چلا، اور کچھ باتین
اس مین صوفیہ کی ملا دین، جو حقیقت مین
اس کے ہم خیال اسماعیلی قرامطۂ باطنیہ
کے خیالات سے ماخوذ تھین کیونکہ ابن سینا
کے اہل خاندان، مصر کے حاکم بامر اللہ
(فاطمی اسماعیلی) کے پیروون مین
تھے، یہ لوگ اسی کے زمانہ مین تھے،
اور ان کا مذہب رسائل اخوان الصفا
والون کا مذہب تھا،

حاجی خلیفہ چلپی کشف الظنون مین تصوف کے ضمن مین کہتا ہے،

واعلم ان الاشراقيين من
الحكماء الالهيين كالصوفيين
في المشرب والاصطلاح،
خصوصاً المتاخرين منهم
الا ما يخالف مذهبهم

اور جاننا چاہئے کہ حکماے الٰہیات مین
سے اشراقی مشرب اور اصطلاح مین
صوفیون کے مانند ہین، خصوصاً ان
مین سے پچھلے (اشراقی) لیکن فرق
صرف ان مسائل مین ہے جنمین

مذہب اہل الاسلام ولا	اشراقیہ کا مذہب، اسلام کے مذہب کے مخالف ہے،
یبعد ان یوخذ ہذا الاصطلاح	اور یہ کچھ بعید نہین کہ یہ اصطلاح (تصوف)
من اصطلاحہم کما لا یخفی علی	انھی کی اصطلاح (سوف) سے ماخوذ ہو
من تتبع کتب حکمۃ الاشراق	جیسا کہ یہ اس شخص سے چھپا نہین جسنے اشراقی حکماء کی کتابین دیکھی ہین

خیر یہ لوگ تو حلقۂ تصوف سے باہر کے ہین، شیخ فرید الدین عطار، جو مشہور صوفی ہین اپنے تذکرۃ الاولیار مین شیخ ابو الحسن خرقانی المتوفی ۴۲۵ھ اور شیخ ابو علی سینا المتوفی ۴۲۸ھ کی باہمی ملاقات کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہین،

تا بعد ازان طریقت (تصوف) بفلسفہ کشید چنانکہ معلوم ہست، (ص ۲۰۷ گب، نصف ثانی،)

دبستان المذاہب کا مصنف فانی کشمیری المتوفی ۱۰۸۱ھ جو خود اسی فلسفیانہ تصوف کی شراب سے بدمست تھا، صوفیہ کے عقاید کے ضمن مین ایک عارف کی زبان سے نقل کرتا ہے،

از عارف بحق سبحانی، نامہ نگار شنیدہ: کہ در عقائد صوفیہ صفیہ ہمانست کہ اشراقیان راست؛ اما صوفیہ اکنون عقائد برمز و اشارات درآمیختہ اند تا نا اہل در نیابد، بر سنت انبیار، و اولیار و قدمائے حکمار۔ (ص ۳۱۸ بمبئی)

ان حوالون سے یہ واضح ہے کہ فلسفیانہ تصوف، فلسفۂ اشراق، جدید افلاطونی الہیات اور اخوان الصفا کی تاویلات ایک ہی سرچشمہ کی دھارین ہین،

ان تفصیلات کے بعد یہ معلوم ہوا ہوگا کہ خیام کا مشرب و مسلک درحقیقت "فلسفیانہ تصوف" تھا، اور وہ خود ایک "صوفی حکیم" تھا، اب آؤ اس کے اندرونی خیالات اور عقائد کا

بھی جائزہ دے لیں، بیرونی جیسے محرم راز کی زبانی ابھی سُن چکے ہو کہ حکمائے صوفیہ کو وجود کی بحث و تحقیق سے خاص دلچسپی تھی، اور وہ علتِ اولیٰ جس کو "الاول" (پہلا) اور "الحق" کہتے تھے، اس کے وجود حقیقی اور دوسرے موجودات کے وجود خیالی کے قائل تھے، خیام کے فلسفیانہ رسائل پر جو تبصرہ پہلے گذر چکا ہے اس کے مطالعہ سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتا ہے کہ اس کو وجود کی بحث سے کتنی دلچسپی تھی اور وہ اس عقیدہ کا دل وجان سے کتنا معتقد تھا، علتِ اولیٰ سے تشبہ کو کمال سمجھنا، یہ تلقین بھی خیام کے رسالہ کلیات الوجود مین ملتی ہے، اور یہی تعلیم اخوان الصفا مین ہے، جیسا کہ ابھی چند صفحے اوپر ہم "تشبہ بالالہ والصعود الی ملکوت السماء والنظر الی الملاء الاعلیٰ" کے الفاظ مین نقل کر آئے ہین،

اس نے اپنے "پسندیدہ تصوف" کے اصل اصول کا ذکر اپنے رسالہ کلیات الوجود (فارسی) مین ان لفظون مین کیا ہے،

"ایشان بتفکر و اندیشۂ طلب معرفت نکردند، کہ بتصفیۂ باطن و تہذیبِ اخلاق نفس ناطقہ را از کدورت طبیعت و ہیئتِ بدنی منزہ کردند چون آن جوہر صافی گشت و در مقابلۂ ملکوت افتاد صورتہائے آن بحقیقت در آنجا بیگمان پیدا شود، بے ہیچ شکے و شبہتے"

یہ اصول، یہ طرزِ کلام، یہ اصطلاح تمامتر اسکندرانی اشراقی الٰہیات یعنی جدید افلاطونی حکما کی ہے، اور بالکل یہی رنگ رسائلِ اخوان الصفا مین جھلکتا ہے، اور یہی فلسفیانہ تصوف کی غایت ہے،

اسی طرح کمالاتِ انسانی کی انتہا "معرفت" کو قرار دینا، جیسا کہ خیام کے اس فقرہ سے

ظاہر ہے جو اس نے مرتے وقت کہا،

"خداوندا مین نے اپنے امکان بھر تیری معرفت حاصل کی، مجھے بخشدے، میری یہی معرفت تیرے حضور مین میرا وسیلہ ہے" (بیہقی و شہرزوری)

اسی مذہب و مسلک کی بولی ہے،

معرفت کا راستہ خیام کے نزدیک ریاضت ہے جیسا کہ اسکے رسالہ وصف الموصوف مین ہے

فمن وجد نفسہ من المقصرین	تو جو اپنے آپ کو اس علم مین قاصر پائے
فی ھذا العلم . . . و	. . . . . . تو
علیہ بالریاضۃ التامۃ و	اس پر کامل ریاضت اور
الاستعانۃ بحسن التوفیق	اللہ تعالے کے حسن توفیق کی مدد
من اللہ تعالیٰ ،	مانگنا واجب ہے ،

یہ تعلیم بھی وہین کی ہے،

خدا اور اس کی ذات وصفات اور نبوت و رسالت کے متعلق خیام کے وہی حکیمانہ خیالات ہین جو اخوان الصفا کے رسالون اور بوعلی سینا کے اشارات و شفا مین ملتے ہین، جیسا کہ رسالہ کون و تکلیف مین اُس نے خود ظاہر کیا ہے، فیثا غورث کے مسئلہ عدد سے بھی اس کو دلچسپی ہے، جس کو اس نے اپنے رسالہ کلیات الوجود مین ذکر کیا ہے، اس مسئلہ کے ساتھ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین کو بھی وہی عقیدت تھی، جس کا ذکر انھون نے اپنے رسالہ حساب مین کیا ہے،

اس کی حکیمانہ توحید، اور ارواح وملائکہ کی حقیقت کا بیان اس رباعی مین ہے جو گو بوڈلین لائبریری اور لاہور کے قلمی نسخون مین نہین، مگر دوسرے نسخون مین ہے، اور وہ تمامتر خیام کے خیال کے مطابق ہے[1]،

حق جان جہان ست وجہان جملہ بدن ارواح وملائکہ، حواس این تن

افلاک وعناصر ومو الید اعضا توحید ہمین است، دگرہا ہمہ فن

دوسرے حکمار کی طرح وہ بھی انسانیت کا کمال معرفت کو جانتا تھا، چنانچہ اپنی موت کے وقت جو دعا، اسکی زبان پر تھی وہ یہ تھی،

اللھم تعرف انی عرفتك علی خداوندا تو جانتا ہے کہ مین نے اپنے

مبلغ امکانی، فاغفرلی فان امکان بھر تجھکو جانا، تو مجھے بخشدے،

معرفتی ایاك وسیلتی الیك کہ میری یہی معرفت تیرے حضور مین [illegible]

[illegible]

اُسی کی ایک رباعی سے بھی اس کا یہ خیال ثابت ہوتا ہے، کہتا ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت خواہد بود قدر تو بقدر معرفت خواہد بود

اس سے زیادہ وضاحت ایک اور دوسری رُباعی مین ہو،

ساقی مے معرفت مرا کرمت است در مشرب بے معرفتان معصیت است

بے معرفت آدمی چہ کار آید ہیچ مقصود ز آدمی ہمین معرفت است[3]

اس دعا کے ان الفاظ سے کہ "مین نے تجھکو اپنے امکان بھر جانا" یہ اشارہ ملتا ہے کہ

[1] دارا شکوہ نے مجمع البحرین مین اسکو سعدالدین حموی المتوفی ۶۵۰ھ کیطرف منسوب کیا ہی ص۱۱ الکلکتہ ۱۹۲۹ء [2] دیسنہ وبمبئی و نفیسہ ص۵ [3] گلزار حسینی بمبئی کارخانہ محمدی بمبئی

وہ خدا کی کلی معرفت کے امکان کا قائل نہ تھا، اور سمجھتا تھا کہ یہ انسان کی دسترس سے باہر ہے یہ عقیدہ اسکی ایک رباعی مین اس طرح ادا ہوا ہے،

کُنہِ خردم درخورِ اثباتِ تو نیست | واندیشۂ من بجز مناجاتِ تو نیست
من ذاتِ ترا بواجبی کے دانم | دانندۂ ذاتِ تو بجز ذاتِ تو نیست[1]

خدا کے عالمِ کل ہونے کا بھی وہ قائل تھا، اسکی حسب ذیل رباعی مین یہ خیال کس خوبی سے ادا ہوا ہے،

سِرّم ہمہ دانا سے فلک می داند | کو موی بموی ورگ برگ میداند
گیرم کہ بزرق خلق را بفریبی | با او چہ کنی کہ یک بیک میداند[2]

رسالہ کون مین خدا ے تعالیٰ کا نام جس کو وہ الحق، الاوّل، الواجب، الحق الاول وغیرہ الفاظ سے ادا کرتا ہے، بڑے اہتمام وادب سے لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ تمام ممکنات اسی واجب تعالیٰ کا فیضان ہین،

علیٰ تحقق وجود الحق الاول عنی الذی عنہ | اس "حقِ اوّل" پر جس سے ہر موجود
وجود کل موجود جل جلالہٗ | کا وجود ہے، وہ بزرگ ہو اور اُسکے
وتقدست اسماءہٗ ولا الٰہ غیرہ | نام مقدس ہون، اور اس کے سوا
الذی فاضت الموجودات عنہ | کوئی دوسرا نہین، جس سے تمام موجودات
منتظمۃ فی سلسلۃ الترتیب التی | نے اُس سلسلہ ترتیب مین منظم ہو کر

[1] دلیسنہ، وبمبئی وکاویانی (۵۷) [2] دلیسنہ، ومجموعۂ منتخبات دار المصنفین، و ژوکوفسکی،

اقتضتها الحکمۃ الحقۃ بالبرهان، (ص ۱۷۴، رسالۂ کون)
فیض پایا ہے، جس کی سچی حکمت بدلیل مقتضی ہے،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسکی طرف بعض منسوب رباعیون کو پڑھکر جس نے اس کو خدا کا منکر سمجھا ہے، وہ کتنی غلطی پر ہے، وہ خدا کو ہمہ خیر اور سراپا نیک تصور کرتا تھا، اور یقین رکھتا تھا کہ اس کے تمام کام بھی خیر محض ہین، دوسرے رسالہ (ثلاثۂ اسئلہ) مین کہتا ہے،

وانی اوصی کل من اعرفہ من
الحکماء بتقدیس ذالک الجناب
عن الظلم والشر (ص ۱۸۳)

اور مین ہر اس شخص کو جسکو حکما مین سے
سمجھتا ہون، یہ وصیت کرتا ہون کہ
اس بارگاہ ربانی کو ظلم وشر سے پاک کرے،

رسالۂ "وصف وموصوف" جو حقیقت مین وجود کے مباحث پر ہے، اس کے آخر مین وہ کہتا ہے،

فقد بان ان جمیع الذوات و
المھیات انما تفیض من ذات
المبدء الاول الحق جل جلالہ
علی ترتیب وفی سلسلۃ نظام،
وھی کلھا خیرات لاشر فیھا
بوجہ من الوجوہ،

تو ظاہر ہوا کہ تمام ذاتین اور ماہیتین
حق تعالی سے جو مبدء اول ہے،
ترتیب اور سلسلۂ نظام کیساتھ فائض
ہوئی ہین، اور یہ سب کی سب
خیر ہین، اُن مین شر کسی
حیثیت سے کچھ نہین،

یہ خیالات اس کی اس رباعی مین تمامتر موجود ہین،

گویند بحشر جست و جو خواہد بود | وآن یار عزیز تند خو خواہد بود
از خیر محض جز نکوئی ناید | خوش باش کہ عاقبت نکو خواہد بود

اسکی طرف ایک رُباعی منسوب ہے،

ترکیب پیالۂ کہ درہم پیوست | بشکستن آن روا نمی دارد مست
چندین سر و پاے نازنین از سر دست | از مہر کہ پیوست و بکین کہ شکست[1]

مقصود یہ ہے کہ ایک سرشار شرابی کو ایک ذرا سے تعلق سے تو اپنے پیالہ سے یہ محبت ہو جاتی ہے کہ اس کا توڑنا گوارا نہین کرتا، پھر کیونکر یہ ممکن ہے کہ پروردگارِ عالم جس نے یہ حسین سے حسین مخلوقات بنائی ہے وہ خود غصہ یا انتقام مین آکر اُس کو توڑ پھوڑ ڈالے،

اسی فلسفہ کی بنا پر خیام مین مرجیئت[2] کے خیالات پاے جاتے ہین یعنی یہ کہ خدا اپنی توحید و معرفت کے بعد کسی کو عذاب نہین دیگا، گنہگارون کے تمام گناہ وہ اپنے کمال مہربانی سے معاف کر دیگا، کیونکہ اس کو کسی سے کینہ اور دشمنی نہین، اور وہ خیر محض ہے،

خیام زبہر گنہ این ماتم چیست | در خوردن غم فائدہ بیش و کم چیست
آن راکہ گنہ نکرد غفران نبود | غفران زبراے گنہ آمد غم چیست

آباد خرابات ز می خوردن ماست | خون دو ہزار توبہ در گردن ماست
گر من نکنم گناہ رحمت کہ کند[3] | کار آیش رحمت از گنہ کردن ماست

---

[1] مطابق متن نسخہ بوڈلین، [2] مُرجیۂ اسلام مین ایک فرقہ ہے، جس کا اعتقاد ہے کہ ایمان کے بعد تمام گناہ قیامت مین معاف ہوجائین گے، بعض بڑے بڑے فقہا، اور محدثین اس فرقہ مین شمار کئے جاتے ہین،
[3] موافق متن نسخہ، دسینہ، بمبئی کے نسخون مین تیسرے مصرع مین "کہ" کی جگہ چہ ہے، وہنفیلڈ مین چوتھا مصرع یون
رحمت ہمہ موقوف گنہ کردن ماست

ایزد چو گلِ وجودِ ما می آراست | دانست زفعلِ ما چہ بر خواہد خواست
بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست | پس سوختنِ روزِ قیامت زکجاست[1]

نبوت ورسالت کے معنی اس کے نزدیک اس "شخصیتِ کاملہ" کے ہین، جو سنتِ عادلہ لیکر اس دنیا کے امن ونظام کو قائم کرتی اور اہلِ دنیا کو ملوثاتِ دنیا سے پاک کرکے حق تعالےٰ کی طرف دعوت دیتی ہے، اور وہ روحانی قوتون سے مؤید ہوتی ہے، رسالہ کون کے آخر مین اس نے نبوت ورسالت کی یہی تشریح کی ہے، اور یہی فارابی کے رسائل اور ابوعلی سینا کے اشارات مین ہے،

خیام جبر کا قائل تھا جس طرح اس کا یہ خیال رباعیات کے حرف حرف سے نمایان ہے، اس کے فلسفیانہ رسالہ (ثلاثۃ اسئلہ) سے بھی ظاہر ہوتا ہے، وہ کہتا ہے،

فلعل الجبریّ اقربُ الی الحق فی بادیٔ | شاید بظاہر جبری حق کے زیادہ
الرّأیِ وظاہرِ النّظرِ، | قریب ہے،

یہی اسکی رباعیون مین بھی ہے، مثلاً

از رفتۂ قلم ہیچ دگرگون نشود | وز خوردنِ غم بجز جگر خون نشود
گو درہمہ عمرِ خویش خونابہ خوری | یک قطرہ ازان کہ ہست افزون نشود

مگر یہ پیش نظر رہے کہ خیام کا جبر مذہبی استدلالات پر مبنی نہین، بلکہ فلسفیانہ دلائل پر مبنی ہے، خود کہتا ہے،

---

[1] مطابق کاویانی ،

نیکی و بدی کہ در نہادِ بشر است | شادی و غمی کہ در قضا و قدر است
باچرخ مکن حوالہ کاندرر ہِ عقل | چرخ از تو ہزار بار بیچارہ تر است

یہ بالکل اس جدید افلاطونی فلسفہ مشائیہ کے مطابق ہے، جس کی تشریح بوعلی سینا نے کی ہے گو آسمان کی گردش ہی سے مادی دنیا کے تمام انقلابات ہین، مگر آسمان اپنی گردش اور اپنے نتائج کے پیدا کرنے مین بالکل مجبور ہے،

الٰہیات کے اس مسئلہ کا سمجھنا ان مقدمات کے سمجھنے پر مبنی ہے،

۱-حضرت باری واجب الوجود، ہر جہت سے واحد ہے،

۲-اور جو ہر جہت سے واحد ہو، اس سے ایک فعل صادر ہو سکتا ہے، کہ اگر اس سے دو فعل صادر ہونگے تو وہ ہر جہت سے واحد نہ رہیگا، کہ اسکے فاعل اور اس کے فاعل کی دو جہتین ہو کر، اسکی وحدت باطل ہو جائیگی،

نتیجہ یہ نکلا کہ حضرت باری واجب الوجود سے صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے، جسکا نام عقل اول ہے،

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف نہین ہو سکتا، جس وقت کسی شے کی علت تامہ پائی جائیگی، اسی وقت اس کا معلول پایا جائیگا، چابی ہلنے کے ساتھ ہی معاً تالا کھل جائیگا، واجب الوجود جو ہر جہت سے واحد ہے، وہ علت تامہ ہے، اس کے وجود کیساتھ ہی اس کا معلول اول بلا واسطہ وجود پذیر ہو جائے گا، اس کا نام عقل اول ہے، اب عقل اول مین دو جہتین ہین، ایک یہ کہ وہ علت اولی کی معلول ہے، اور علت قدیمہ کے ساتھ معلول

قدیم ہے، دوسرے یہ کہ وہ علتِ اولیٰ سے حادث ہوئی ہے اسی لیے وہ حادث بالذات اور واجب بالغیر ہے، اس لیے اس سے دو فعل صادر ہونگے، بنابرین عقلِ اول سے عقلِ ثانی اور فلکِ اول پیدا ہوا، اسی طرح عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور فلکِ دوم، اور عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور فلکِ سوم، اور عقلِ رابع سے عقلِ خامس اور فلکِ چہارم، عقلِ خامس سے عقلِ سادس اور فلکِ پنجم، عقلِ سادس سے عقلِ سابع، اور فلکِ ششم، پھر عقلِ سابع سے عقلِ ثامن اور فلکِ ہفتم، اور عقلِ ثامن سے عقلِ تاسع اور فلکِ ہشتم، اور عقلِ تاسع سے عقلِ عاشر اور فلکِ نہم، فلکِ نہم کو حرکت لازم تھی، حرکت ہوئی، اس حرکت نے تمام افلاک کو حرکت دی، افلاک کی حرکات سے مادہ کا وجود ہوا، اور اس مین حرکت اور انقلاب اور ترکیب و امتزاج اور کون و فساد کا آغاز ہوا، اور دنیا کی رنگا رنگ ہستیون کا وجود ہوا، اور اسی طرح ہوتا رہے گا،

خیام نے اس مسئلہ کی تقریر رسالہ **کلیات الوجود** مین پوری طرح کی ہے، اور اس سلسلۃ الوجود کو مفصل بیان کیا ہے، خیام کے عربی اشعار، اور بعض فارسی رباعیات مین بھی اس کا یہ خیال ملتا ہے، چنانچہ اس کے ان عربی اشعار مین جنکو بیہقی اور شہرزوری نے نقل کیا ہے، ایک شعر یہ ہے،

یدبّر لی الدنیا بل السبعۃ العلی	میرے لیے کل دنیا، بلکہ ساتون ستارے بلکہ افق اعلیٰ
بل الافق الاعلیٰ اذا جاش خاطری	مصروف تدبیر ہے، جب میرا دل جوش مارے،

قفطی نے اس کا یہ عربی شعر نقل کیا ہے،

الیس قضی الافلاک[۱] فی دورھابان — کیا آسمانون نے اپنی گردش مین یہ فیصلہ نہین کردیا

تعید الی نحس جمیع المساعد — کہ وہ تمام نیک بختیون کو بدبختی کی طرف لوٹا دین گے

یہ الٰہیات کے وہی خیالات ہین، اور آج بھی "گردشِ فلک" کا تخیل ہماری فارسی شاعری کا جز ہی،

عقول، نفوس، افلاک اور موالیدِ ثلاثہ اس کے نزدیک مبدءِ اول (خدا) یا واجب الوجود اور ممکنات کے درمیان واسطہ ہین، اور اسکی معرفت کو وہ انسانیت کا ضروری جز جانتا ہی، چنانچہ کلیات الوجود مین کہتا ہے،

"واین قاعدہ را سلسلۃ الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنگہ درست شود کہ این سلسلۃ الترتیب بشناسد و بداند کہ این جملہ ارباب متوسط اند، چونکہ افلاک و امہات و موالید، و علتِ وجود او اند، نہ از جنسِ او ایزد جل جلالہ"

خیام جس زہد و ورع اور پاکیزگی و طہارت کی دعوت دیتا ہے، وہ بھی مذہبی نہین بلکہ یونان و اسکندریہ کے زاہدِ خشک فلاسفرون کی تعلیم کے مطابق ہے، قفطی نے کاتب اصفہانی کے ذریعہ اس کے جو خیالات نقل کئے ہین، ان کی حرف حرف تائید اسکے عربی شعر سے ہوتی ہی

اصوم عن الفحشاء جھرًا و خفیۃ — مین علانیہ اور چھپی برائی سے روزہ رکھتا ہون (یعنی باز رہتا ہون)

عفافًا و افطاری بتقدیس فاطری — اپنی عفت و پاکدامنی کی خاطر، اور میرا افطار یہ ہے کہ اپنے خالق کی تقدیس کرون

---

[۱] شہرزوری مین یہ پہلا مصرع اس طرح ہی،
الیس قضی الرحمان فی حکمہ بان — کیا خدائے رحمان نے اپنے حکم مین یہ فیصلہ نہین کردیا
میرے خیال مین قفطی کی نقل صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ اس کے خیالات سے اسی مین تطابق ہوتا ہے،

غرض گناہ اور رذائل سے پرہیز وہ جنّت کے حصول یا خدا کے لیے نہین، بلکہ عفت نفس کے لیے کرتا ہے، جس کا دوسرا اصطلاحی نام ان کے حکما کے یہان "تکمیلِ نفس" ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ نفس انسانی تمامتر ناقص ہے، اس عالمِ امکان مین یہ اپنی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے، اس کی تکمیل علومِ عالیہ اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول سے ہوتی ہے، اور جو علوم اور اخلاق اُس کو حاصل ہوتے ہین، اُن کا نام "ملکاتِ نفسانیہ" ہے، یہی ملکاتِ نفسانیہ مرنے کے بعد اس کی جنت یا دوزخ ہین، اگر اچھے ملکات ہین تو نفس کو سرور حاصل ہوگا، یہ جنت ہے، اور اگر برے ہین تو اس کو افسوس وحسرت وندامت ہوگی اور ہمیشہ کڑھتا رہیگا، یہ اُس کی دوزخ ہے،

روزے کہ جزاے ہر صفت[۱] خواہد بود — قدرِ تو بقدرِ معرفت خواہد بود
در حسنِ صفت کوش کہ در روزِ جزا — حشرِ تو بصورتِ صفت خواہد بود

۱؎ یہ رباعی مطبوعات کاویانی دوینفیلڈ وگلزارحسنی وکارخانہ محمدی بمبئی اور نسخہ قلمی لیسنہ مین موجود ہے، مگر بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین چوتھے مصرع کا پہلا لفظ "شر" ہے جو بے معنی ہے، کاویانی، وینفیلڈ اور ولیسنہ مین یہ لفظ حشر ہے جو صحیح ہے، مگر وینفیلڈ، ولیسنہ اور بمبئی کے نسخون مین پہلے اور چوتھے مصرعون کا قافیہ ایک ہے، یعنی "صفت" شاید اہل فن کو اس مین کچھ عذر ہو، کاویانی نسخہ مین یہ مصرع اس طرح ہے، جس سے وہ عیب جاتا رہتا ہے، ع

"فردا کہ جزاے شش جہت خواہد بود"

مگر معنی مین تکلف پیدا ہو جاتا ہے شاید کہ "شش جہت" کے بجاے "ہر جہت" زیادہ بامعنی ہو، مجموعۂ منتخبات اشعار دار المصنفین مین بھی "شش جہت" ہے، مگر اس مین یہ رُباعی محقق طوسی کے نام سے لکھی ہے، اور اس کا پہلا مصرع یون ہے، "فردا کہ حسابِ شش جہت خواہد بود"

رسالۂ کلیات الوجود مین وہ اپنا حکیمانہ اخلاقی نظریہ ان لفظون مین پیش کرتا ہے،

"اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس وعقل یافتیم، معلوم شد کہ ابتدا ہمان باشد ومردم چون ابتدا و انتہا را بدانست باید کہ نزدیک او درست شود کہ نوع عقل ونفس را جنس نفس وعقل یکیست واین دیگر ارباب متوسط است وازاد بیگانہ وازیشان بیگانہ، پس باید کہ آہنگ بجنس خویش بود، تا از ہم گوہران خود دور نماند، زیراک عذاب مقیم باشد"

مقصود یہ ہے کہ مبد، اول سے قریب عقل ہے، اور ہر عقل کے لیے نفس ہے، تو نفوس عقول سے اور عقول اپنے مبدء اول یا علتِ اولیٰ یعنی خالق سے کمال مین مشابہت رکھتے ہین، اس لیے انسانون کو کمال مین عقول فلکی

برتر ز سپہر خاطرم روز نخست   لوح و قلم و بہشت و دوزخ می جست

پس گفت مرا معلّم از رائے درست   لوح و قلم و بہشت و دوزخ با تست

اسی لیے ظاہری بہشت کی طلب اور ظاہری دوزخ کے ڈر سے کسی کام کو کرنا حماقت ہے،

در صومعہ و مدرسہ و دیر و کنشت   ترسندۂ دوزخ اند و جویائے بہشت

آنکس کہ ز اسرار خدا باخبرست   زین تخم در اندرون دل ہیچ نہ کشت

"اسرار خدا" سے مقصود اسکی جمالی صفتین ہین، یعنی اس کا رحم و کرم، اور مغفرت و بخشش،

چنانچہ انھین معنی مین اسکی یہ رباعی ہے،

با رحمت تو من از گنہ نا اندیشم   با توشۂ تو ز رنج رہ نا اندیشم

گر لطف تو ام سفید رو گرداند   یک ذرہ ز نامۂ سیہ نا اندیشم

(دینفیلڈ و کاویانی در بمبئی)

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۲۹) سے مشابہت حاصل کرنی چاہئے، جس طرح عقول فلکی اپنے مبدء اول کے بالطبع مشابہ ہین، اسی مشابہت کمال کے حصول کا نام جنت، اور اس سے دوری کا نام عذاب ہے،

خیّام کی شراب

خواجہ حافظ کی طرح دنیا مین کتنے خوش قسمت بادہ پرست ہین، جنکی شراب کو لوگون نے شراب معرفت سمجھا ہے، لیکن ایک بدقسمت خیّام ایسا ہے کہ اُسکی شراب کو دوست و دشمن سب یہی بھٹّی والی شراب سمجھتے ہین، اور انھون نے یہ تصور کیا ہے کہ وہ ایک رند میخوار تھا، جو ہمیشہ مست و سرشار رہتا تھا، جس کے ادھر اودھر ٹوٹی صراحی اور پھوٹے پیالون کے ٹکڑے پڑے رہتے تھے، مگر کیا واقعہ ایسا ہی ہے؟

ہر چند کہ اسمین کوئی کلام نہین کہ اس زمانہ کے سلاطین اور امراء، بلکہ بعض اہل علم بھی چھپکر[1] شراب پیتے تھے[2]، اور اسکی صورت یہ تھی کہ اہل عراق کی فقہ اور مذہب حنفی مین نبیذ یعنی وہ افشردہ جس مین ہنوز نشہ اور سُکر نہ پیدا ہوا ہو مثل شربت کے اُس کا پینا[3] جائز ہے، سلجوقی سلاطین جو عموماً سخت حنفی تھے[4]، وہ بھی اس قسم کی بے نشہ شراب کو پینا حلال سمجھتے تھے، لیکن سعدی جیسے تجربہ کار کے بقول،

---

[1] زکریا تبریزی شارح حماسہ کا واقعہ تراجم مین مذکور ہے،
[2] اسی زمانہ مین ابوسلیمان محمد بن طاہر سجستانی جس کی کتاب صوان الحکمۃ مشہور ہے، اس کے حال مین شہرزوری نے لکھا ہے،
وکان یتناول من الشراب المختلف علی مذهب ابی حنیفة لکونه حنفیاً [3] راحۃ الصدور راوندی ص ۱۰۹ [4] الاذکی،

پہ نیم بیضہ چو سلطان ستم روا دارد
زنند لشکریانش ہزار مرغ بہ سیخ

امراء اور اہل دربار اس بے نشہ شربت سے نشّی شراب کے دور تک پہنچ جاتے تھے، عموماً منادمت یعنی سلطانی مصاحبت کے فن پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں شراب نوشی کے اصول و قواعد بھی لکھے گئے ہیں، امیر کیکاؤس نے (۴۷۵ھ میں) اپنے قابوس نامہ میں جو اپنے بیٹے کے لیے نصیحت کے طور پر لکھی ہے، جہاں فرزند دلبند کو اور باتیں سکھائی ہیں شراب نوشی کے آداب بھی بتائے ہیں، خود خیام کی طرف اسی قسم کی جو کتاب نوروزنامہ کے نام سے منسوب ہے، اُس کے چودھویں باب میں شراب نوشی پر ایک مستقل فصل ہے، ذخیرۂ خوارزمشاہی جو سلطان علاؤ الدین خوارزم شاہ (۵۶۸ھ-۵۹۶ھ) کے لیے لکھی گئی ہے اُس کے مقالۂ چہارم بحثِ اول، کتاب سوم میں "غرضِ خردمندان در شراب" کے عنوان سے ایک پوری فصل ہے، سلطان کیخسرو سلجوقی کے عہد میں سنہ ۶۰۱ھ میں ابوبکر محمد بن علی راوندی نے راحۃ الصدور و آیۃ السرور کے نام سے سلجوقیوں کی جو تاریخ لکھی ہے، اُس کے آخر میں (ص ۴۱۶-۴۲۰ گب) فصل فی الشراب بیان تحلیل و تحریم خمر، بیان تحلیل مثلث و مصنف واشعار در وصف شراب، و منفعتہا، و مضرتہائے شراب کا بیان ہے،

خود خیام کی زندگی میں عربی کے مشہور ادیب و عالم ابوالحسن علی بن حسن باخرزی، (المتوفی ۴۶۷ھ) نے دمیۃ القصر و عصرۃ اہل العصر کے نام سے شعراء کا جو تذکرہ لکھا ہے، اس میں جام و بادہ کی بزمِ رنگین کے اکثر منظر سامنے سے گذرتے ہیں، حالانکہ وہ نظام الملک جیسے

متقی وزیر کے لیے لکھی گئی ہے، باخرزی اس کتاب مین اپنے ایک عزیز دوست محمد بن ابی نصر شاعر کا ذکر کرتا ہے، جو اُس کو اپنی لخت جگر اولاد کی طرح پیارا تھا اور جو اس کا قرینی علی الشراب "ہم پیالہ" بھی تھا، ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

ودارت فی المجلس کاس متلاطمۃ	اور مجلس مین اُن موجین مارنے والے پیالون
الامواج، مائیۃ الجوہر ناریۃ	کا دور ہوا جنکا جوہر آبی اور مزاج آتشین تھا
المزاج، فتبادر تھا جماعۃ الشرب	تو پینے والون کی جماعت نے اُن پر جھپٹا مارا،
وجعلوا نعالھم اقراط الانامل	اور اپنے جوتون کو اپنی انگلیون کی بالیان
بدارًا الی الباب ومدالیھا	بنا کر (یعنی جلدی مین جوتے ہاتھ مین لیکر)
راحتہ وقرع بھا جبھتہ و	دروازہ کی طرف جھپٹکر بھاگے لیکن یہ شخص
عمر بطول مقامہ فی المجلس	اُسی طرح بیٹھا رہا، اُس نے اپنا ہاتھ بڑھایا
جنبتہ، فقلت	اور اُس پیالہ سے اپنی پیشانی ٹھونکی اور مجلس
	مین دیر تک بیٹھکر اپنے پہلو کو آباد کیا، تو مین نے کہا

یا حبذا الکاس لایستطیع حاملھا	یمشی ولا اشجع الشراب یقربھا
ہاے وہ پیالہ جس کا اٹھانے والا اب چل نہین سکتا	اور بہادر سے بہادر پینے والا بھی اُسکے قریب نہین جا سکتا

اس واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شراب کی اس عمومیت اور کثرت کے باوجود لوگ چھپکر پیتے تھے اور اظہار سے ڈرتے تھے، یہ عین خیام کے عہد کا واقعہ ہے، ابوبکر راوندی کی راحۃ الصدور سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکے عصر (۵۹۹ھ تا ۶۰۳ھ) کے پس و پیش زمانہ مین شراب

کی مدح و توصیف مین اس کثرت سے شعر کہے گئے تھے کہ

"در وصف شراب ہیچ بابے نہ گذاشتند تا بد آنجا کہ در وصف ظرفہاے آن تازی و پارسی شعرہا گفتہ اند"، (صفہ ۴۲۵ گب)

خیام کے کمسن معاصر حکیم سنائی (المتوفی ۵۴۵ھ) کے ایک بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے زمانہ مین شراب نوشی گویا حکیم و فلسفی ہونے کی سند تھی، سنائی نے خراسان کے قاضی محمد بن منصور کی مدح مین جو ترکیب بند لکھا ہے، اسمین قاضی القضاۃ خراسان کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ اے سنائی تم حکیم بھی نہین، اگر حکیم ہوتے تو شراب پیتے، سنائی جواب مین کہتے ہین کہ اگر مین مست شراب ہو کر حکمت پاؤن تو بے عقل گدہا کیون نہ بنجاؤن، اس حکمت پر خاک پڑے جو شراب کے بغیر ٹھہر نہ سکے، شعر یہ ہین،

وآنکہ گفتی کہ در تو ہیچ حکمت نیست زانک   چون حکیمان نہ بنیم ساعتی مست و خراب

گویم او ابلہ کہ تا من خر بوَم بس بیخرد   خاک بر سر حکمتی را کو نپاید بے شراب

(کلیات سنائی، مطبوعہ بمبئی، صفہ ۱۳۱)

لیکن حقیقت مین یہ ریاکار حکیمون کا طریقہ تھا، ورنہ حقیقی حکیمون نے ہمیشہ شراب خواری کو بیخردی اور عقل فروشی سے تعبیر کیا ہے، اور اس سے کلّیتہً پرہیز کیا ہے، ابو العلاء معری المتوفی ۴۴۹ھ جو پانچوین صدی کا بہت بڑا زاہد و حکیم تھا، اور عربی مین رباعیات کی طرح لزومیات کا بانی ہے، جنمین خیام کی طرح اُس نے اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ خیالات ظاہر کیے ہین، اُس نے اپنے اشعار مین ہمیشہ اسکی ہجو اور مذمت کی ہے،

بہرحال چونکہ آب و ہوا اور ساری فضا مین شراب کا نشہ بھرا تھا، اس لیے زاہد و عابد اور عالم و فاضل سے لیکر رند و آزاد تک اگر شراب پیتا نہ تھا تو شراب بولتا ضرور تھا، اور گل و بلبل کی طرح شراب و جام بھی تشبیہات و استعارات کا ضروری جزو بنگئے تھے، اسلامی شاعری کی ترکیب مین شراب کی آمیزش اس طرح ہوئی کہ بنی امیہ کے دربار مین بعض عرب عیسائی شعراء داخل تھے، ان مین مشہور نام اخطل کا ہے، یہ شراب پیتے بھی تھے اور شراب کے مضامین بھی نظم کرتے تھے، بنو عباس کا دور آیا تو یہ رنگ اور تیز ہوگیا، اور خصوصیت کیساتھ ہارون الرشید کے درباری شاعر ابو نواس نے خمریات کی بنیاد ڈالی، اُس کے خمریہ اشعار آج تک وہی اثر رکھتے ہین، فارسی شاعری اسی زمانہ مین پیدا ہوئی اس لیے اُس کو تو گھٹی ہی مین شراب ملی، چنانچہ آج تک فارسی شاعری اس نشہ سے چور ہے، کبھی وہ شراب معرفت تھی، کبھی مے محبت بنی، اور آج بادۂ وطن ہے، وہ لوگ جنھون نے شراب کبھی چھوئی بھی نہین، جب شعر کہنے لگتے تھے تو کم از کم لفظون مین اس کا خیالی لطف ضرور اٹھا لیتے تھے، یہان تک کہ بارھوین صدی ہجری کے اقراری بادہ نوش شاعر غالب کو یہ کہنا پڑا:

ہرچند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو　　بنتی نہین ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

زاہد مرتاض سلطان ابو سعید ابو الخیر جو یقیناً اس کے مزہ تک سے واقف نہ تھے، انکی زبان مین بھی کبھی کبھی اس کا لطف ملتا ہے، کہتے ہین،

زان مے کہ عزیز جان مشتاقان است　(کریمی لاہور ۳۸)　یک جرعہ بصد ہزار جان نتوان یافت

زان مے خوردم کہ روح پیمانہ اوست　　زان مست شدم کہ عقل دیوانہ اوست

(ایضاً ۴۴)

گرسبحہ صد دانہ شماری خوب است — درجام مے ازکف نگذاری خوب است (دکریی لاہور ۵۴)

راہیست زکعبہ تا بمقصد پیوست — ازجانب میخانہ رہ دیگر ہست

امارہ میخانہ زآبادانی — راہیست کہ کاسہ مَی و دوست بدست (" " ۴۳)

اسی طرح اور دوسرے سخنگو صوفیان صافی کے میکدۂ سخن مین بھی یہ جوش مستی نظر آتا ہے،
اس سبب سے یہ فیصلہ مشکل ہے کہ خیام جس شراب کا متوالا تھا وہ کونسی شراب ہے، اس کے
ساتھ اس مقدمہ کو بھی شامل کیجئے کہ خیام کے جس قدر قدیم اور مستند سوانح نگار ہین اُن مین سے
کسی نے خیام کی بادہ پرستی و میخواری کا ذکر کیا معنی اشارہ تک نہین کیا ہے، یہانتک کہ کاتب
اصفہانی قفطی اور ابن دایہ جو خیام کے دشمن تھے، اور جنھون نے اس پر الحاد و طبیعت پرستی کا
الزام لگایا ہے، انھون نے بھی اسکے اس "وصف" کا تذکرہ نہین کیا ہے، اب صرف رباعیات
کے حوالہ سے جن کی نسبت اور تعیین بہت کچھ مشکوک ہے، اُس کو بادہ نوش کہنا مشکل ہے،
اُس کی رباعیون کی صحت کا اگر یقین بھی کر لیا جائے، تو بھی یہ عامیانہ خیال درست نہین
کہ اسکی ہر رباعی مین شراب سے وہی "تلخوش" مراد ہے، جو صوفیون کے محاورہ مین "ام الخبائث"
ہے، اس لیے اسکی ہر اس رباعی کو جس مین بادہ و جام و ساقی کا ذکر ہے، تنہا شراب خانہ خمار
نہین کہہ سکتے،

خیام کے میکدۂ سخن مین شراب کی جتنی بوتلین ہین، صاحب ذوق کی نظر اندازہ کرتی
ہے کہ وہ یکسان نوعیت کی نہین ہین، اسکی خمریہ رباعیان عموماً حسب ذیل چار عنوانون پر منقسم ہین،
چنانچہ ہم ذیل مین اُن تمام رباعیون کو جو خیام کیطرف منسوب ہین صحیح مانکر اُنپر اس حیثیت سے ایک نظر ڈالتے ہین

شراب عاریت | سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ مجموعۂ رُباعیات خیام میں جو خمریہ رُباعیان ہین کیا وہ حقیقت مین اسی "بدمست" شاعر کی ہین؟ جب تک یہ فیصلہ نہ ہو، وہ اس جرم کا مجرم نہین قرار پاسکتا۔ "آوارہ گرد رُباعیات" جو خیام اور دوسرے شعراء کے مجموعون مین یکسان ملتے ہین اور اُن کی اصلی ملکیت کا فیصلہ اب کسی عدالت سے نہین ہو سکتا اُن کی تعداد تو سو سے زیادہ ہے، مگر اُن کو اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُن کی بڑی تعداد خمریات کی ہے، یہ مُفت کی شراب "خیام کے خمکدہ مین آکر کیونکر شامل ہو گئی؟ یہ معاملہ طلب ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس کسی کو شراب کی کوئی گرم رباعی ملی، اُس نے وہ پیالہ خیام کے میکدہ مین لاکر رکھدیا، چنانچہ خیام کے خمریات مین تینتیس سے زیادہ ایسی رباعیان شامل ہین، جنکی نسبت مشکوک، اور ملکیت مجہول ہے،

زوکووسکی نے خیام کی (۸۲) مشکوک آوارہ گرد رُباعیان جمع کی ہین اُن مین (۳۳) رُباعیان، یعنی قریبًا نصف حصہ خمریات سے متعلق ہین، یہ رُباعیان مختلف شعراء کی طرف نسبت رکھتی ہین، اور با اینہمہ یہ سب خیام کے نامۂ اعمال مین داخل کردیگئی ہین اور وہ حسب ذیل ہین،

۱
آمد سحری ندا ز میخانۂ ما — کے رند خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ زمی — زان پیش کہ پُر کنند پیمانۂ ما

۲
چون عہدہ نمی شود کسی فردا را — حالی خوش کن تو این دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماہ، ای ماہ کہ ماہ — بسیار بگردد و نیابد ما را

۳
عاشق ہمہ سال مست و شیدا بادا — دیوانہ و شوریدہ و رسوا بادا

در هشیاری غصهٔ هر چیز خوریم		چون مست شویم، هرچه باداباد
مائیم نهاده سر بفرمان شراب	۴	جان کرده فدای لب خندان شراب
هم ساقی ما حلق صراحی در دست		هم بر لب ساغر آمده جان شراب
امروز که نوبت جوانی من است	۵	می نوشم از آن که کامرانی من است
عیبش مکنید از آنکه تلخ است خوش است		تلخ است از آن که زندگانی من است
می در کف من نه که دلم در تابست	۶	وین عمر گریزپای چون سیمابست
برخیز که بیداری دولت خوابست		برخیز که آتش جوانی آبست
می خوردن من نه از برای طربست	۷	نز بهر فساد و ترک دین و ادبست
خواهم که ز بیخودی برآرم نفسی		می خوردن و مست بودنم زین سببست
ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست	۸	بی بادهٔ ارغوان و می نتوان زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست		تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست
چون بلبل مست راه در بستان یافت	۹	روی گل و جام باده را خندان یافت
آمد بزبان حال در گوشم گفت		دریاب که عمر رفته را نتوان یافت
مهتاب بنور دامن شب بشگافت	۱۰	می خور که دمی چنین نه توانی یافت
خوش باش و براندیش که مهتاب بسی		اندر سر خاک یک بیک خواهد تافت
من می خورم و هر که چو من اهل بود	۱۱	می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست		گر من نخورم علم خدا جهل بود

حال گل و مل بادہ پرستان دانند ١٢ نه تنگدلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبران معذورند ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

زان پیش که نام تو ز عالم برود ١٣ می خور که چو می رسد ز دل غم برود
بگشای سر زلف بتی بند ز بند زان پیش که بند بندت از هم برود

عمرت تا کی بخود پرستی گذرد ١۴ یا در پی نیستی و هستی گذرد
می نوش که عمری که اجل در پی اوست آن به که بخواب یا بمستی گذرد

گویند بهشت و حور عین خواهد بود ١۵ وانجا می ناب و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست آخر نه بعاقبت همین خواهد بود

می خور که ز دل کثرت و قلت ببرد ١٦ واندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد
پرهیز مکن ز کیمیائی که از و یکمن بخوری هزار علت ببرد

می خواره اگر غنی بود عور شود ١٧ وز عربدهٔ اش جهان پر از شور شود
در حقهٔ لعل از آن زمرد ریزم تا دیدهٔ افعی غم کور شود

هان تا ننهی بر تن خود غصه و درد ١٨ تا جمع کنی سیم سفید و زر زرد
زان پیش که گرد و نفس گرم تو سرد با دوست بخور که دشمنت خواهد خورد

ایام جوانی است شراب اولی تر ١٩ با خوش پسران بادهٔ ناب اولی تر
این عالم فانی چو خرابست به آب از باده درو مست و خراب اولی تر

آن لعل در آبگینهٔ ساده بیار ٢٠ وان محرم و مونس هر آزاده بیار

چون میدانی که عالمی آمده خاک — با دوست دو روز بگذرد، باده بیار

بر روی گل از ابر نقابست هنوز — ۲۱ — در طبع دلم میل شرابست هنوز
در خواب مرو چه جای خوابست هنوز — جانا می خور که آفتابست هنوز

کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز — ۲۲ — تکبیر همی زنیم بر پنج نماز
هر جا که صراحیست ما را بینی — گردن چو صراحی سوی آن کرده دراز

هین صبح دمید و دامن شب شد چاک — ۲۳ — برخیز و صبوح کن چرائی غمناک
می نوش دلا که صبح بسیار دمد — او روی بما کرده و ما روی بخاک

آن به که بجامِ باده دل شاد کنیم — ۲۴ — وز آمده و گذشته کم یاد کنیم
وین عاریتی روانِ زندانی را — یک لحظه ز بندِ عقل آزاد کنیم

در پای اجل چو من سرافگنده شوم — ۲۵ — در دستِ اجل چو مرغ پرکنده شوم
زنهار گلم بجز صراحی مکنید — باشد که ببوی می دمی زنده شوم

صبح است دمی بر می گلرنگ زنیم — ۲۶ — وین شیشهٔ نام و ننگ بر سنگ زنیم
دست از املِ درازِ خود باز کشیم — در زلفِ دراز و دامنِ چنگ زنیم

من باده خورم ولیک مستی نکنم — ۲۷ — الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم ز می پرستی چه بود — تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم

هرگه که درین سبزه طربناک شویم — ۲۸ — مانندهٔ سبز خنگِ افلاک شویم
با سبزخطان سبز خورم در سبزه — زان پیش که زیر سبزه در خاک شویم

اُن جسم پیالہ ہین بجان آبستن | ۲۹ | ہمچون سمنی بارغوان آبستن
نی نی غلطم بادہ ازغایت لطف | | آبیست بآتش روان آبستن

ساقی می خوشگوار بردستم نہ | ۳۰ | وان بادہ چون نگار بردستم نہ
آن می کہ چو زنجیر بپیچند بہم | | دیوانہ وہوشیار بردستم نہ

افتاد مرا بامی ومستی کاری | ۳۱ | خلقم بچہ میکند ملامت باری
ای کاش کہ ہر حرام مستی کردی | | تامن بجہان ندیدمی ہشیاری

ای گل تو بروی دلربامی مانی | ۳۲ | وی ل تو بلعل جانفزامی مانی
ای بخت ستیزہ گار ہر دم بامن | | بیگانہ تری وآشنامی مانی

شمع است وشراب وماہتاب ای ساقی | ۳۳ | شاہد بینی چو لعل ناب ای ساقی
ازخاک بگو این دل پر آتش را | | برباد مدہ بیار آب ای ساقی

یہ تمام رُباعیان خیام کے میخانہ کی سب سے زیادہ تیز وتند شراب ہین، مگر جب اُن کا خیام کی طرف انتساب تحقیقات سے تمامتر مشکوک ثابت ہوتا ہے، تو اُن سے جو ہلکی ہین، اُن کی نسبت کسی کو کیا وثوق ہوسکتا ہے۔

خیام کی شراب عاریت کی ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اسکی ایک ہی رباعی کی مختلف عبارتین ہین، ایک بالکل سادہ و"معصوم" ہے، مگر اسی کے دوسرے نسخہ مین شراب کی آمیزش کر دی گئی ہے، اب نہین معلوم کہ غریب خیام کا اصلی خیال کون ہے، مطبوعۂ کادیانی نسخہ مین ایک رُباعی ہے،

۱

صحرا رُخِ خود با بر نوروز نشست | برخیز بجامِ بادہ کن عہد درست
با سبزہ خطی بسبزہ زاری می خور | بر یاد کسی کہ سبزہ از خاکش رست

یہ مطبوعاتِ بمبئی مین یون ہے،

صحرا رخِ خود ز ابرِ نوروزی شست | ۲ | این دہرِ شکستہ دل بہ توگشت درست
ہین سبزہ خطی و سبزہ زاری و مئ | ای بیخبرا کہ سبزہ از خاک تو رست

پھر یہی رباعی ویسنہ کے قلمی نسخہ مین ایک اور طرح سے بھی ہے،

صحرا رُخِ خود با بر نوروز نشست | ۳ | وین دہرِ شکستہ دل بنوگشت درست
ہین سبزہ خطی بسبزہ زاری می ہین | ای بیخبر از سبزہ کہ از خاک برست

غور کیجئے کہ پہلی قرارت مین "جامِ بادہ" اور کسی "سبز خط" کے ساتھ کسی "سبزہ زار" مین مصروف مے نوشی ہونے کی تعلیم ہے، تاکہ اس مرحوم مرنے والے کی یاد آئے، جسکی خاک سے یہ سبزہ اگا ہی دوسری مین ابر نوروز سے صحرا کے منھ دھل جانے اور دہر کی دل شکستگی کے دور ہوجانے کا کو ذکر ہے، مگر نتیجہ مین صرف "سبزہ زار" اور "سبزہ خط" اور "مے" کے نام رہ گئے ہین، نوشانوش اور گرمیِ جوش کا ذکر نہین، اور تیسری مین ان مین سے کچھ نہین رہجاتا اور مضمون سراسر فنا و انقلاب حوادث کی تصویر ہے، اب کون کہہ سکتا ہے کہ حکیم خیام نے اصل مین کیا کہا تھا، اور بادہ پرستون نے اس کو کیا کر دیا،

شرابِ اخلاص | خیام کی دوسری قسم کی شراب، اخلاص کی بوتل مین بند ہے، چونکہ زہاد و عباد کے

نزدیک بادہ و می، رندی و اوباشی کی علامت سمجھی جاتی تھی، اور یہ زہاد و عبّاد تمامتر تلبیس و مکر و زور و فریبِ خلق مین مبتلا رہتے تھے، اس لیے صوفی شعرا مین یہ رسم سی ہو گئی تھی کہ رندی کے ان ظاہری لوازم، جام و ساغر و بادہ کو اخلاص اور باطنی نکوکاری کے معنون مین، اور تسبیح و سجادہ و دستار کو جو زہّاد و عبّاد کی ظاہر فریب علامات ہین، تلبیس و نفاق کے معنون مین بولین خیام کی بھی بہت سی رباعیون مین یہی شراب بھری ہے،

۱

ما افسرِ خان و تاجِ کے بفروشیم — دستارِ قصب بہ بانگِ نے بفروشیم
تسبیح کہ پیکِ لشکرِ تزویر است — ناگاہ بیک جرعۂ مے بفروشیم

۲

تا بتوانی میل برندان می کن — بنیادِ فساد و مکر ویران می کن
بشنو سخنانِ عمرِ خیامی — می میخور و رہ میزن و احسان می کن

۳

دل فرق نمی کند ہمی دانہ ز دام — رائیش بمسجد ست و رائیش بجام
با این ہمہ ما و می و معشوق مدام — در میکدہ پختہ بہ کہ در صومعہ خام

۴

با تو بخرابات اگر گویم راز — بہ زانکہ بمحراب کنم بے تو نماز
ای اوّل و آخر خلقان ہمہ تو — خواہی تو مرا بسوز و خواہی بنواز

۵

سنت مکن و فریضہا را بگذار — وین لقمہ کہ داری زکسان باز مدار
غیبت مکن و دلِ کسے را مآزار — در عہدۂ آن جہان منم، بادہ بیار

۶

آنانکہ اساسِ کار بر زرق نہند — آیند و میانِ جان و تن فرق نہند
بر فرق نہم خروسِ می را پس ازین (دکر) — گر ہیچو خروس اڈہ بر فرق نہند

آنہا کہ خشندۂ نبیذ نابند — ۷ — وآنہا کہ بشب ہمیشہ در محرابند
بر خشک کسی نیست ہمہ در آبند — بیدار یکیست، دیگران در خوابند

یہ کل رباعیات بوڈلین نسخہ سے ہین،

عمریست کہ مداحی می ورد منست — ۸ — واسباب می است آنچہ در گرو منست
زاہد اگر استاد تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استاد تو شاگرد منست
(دلیشہ)

عقل سے مراد ہشیاری ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری اور عدم مستی پر ناز ہے، جو اسکی استاد ہے تو ہم رندون کے نزدیک عقل وہشیاری بیکار چیز ہے، وہ ہماری شاگرد ہے، یعنی زاہد کو اگر اپنی ہشیاری پر ناز ہے تو ہم کو اپنی سرمستی پر،

یکجرعۂ می ز ملک کاؤس خوش است — ۹ — وز تخت قباد و ملکت طوس خوش است
ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر — از نعرۂ زاہدان سالوس (مکر) خوش است
(دلیشہ)

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن — ۱۰ — بہ زانکہ بزرق زاہدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواہد بود — بیس روی بہشت (مکر) کس نخواہد دیدن
(کاویانی)

خشت سر خم ز ملکت جم خوشتر — ۱۱ — بوی قدح از غذای مریم خوشتر
آہ سحری ز سینۂ خماری — از نالۂ بوسعید و ادہم خوشتر
(ر)

ننگے است بنام نیک مشہور شدن — ۱۲ — عار است ز جور چرخ رنجور شدن
خمار بہ بوی آب انگور شدن — بہ زانکہ بزہد خویش[1] مشہور شدن
(ر)

[1] اس رباعی کے قافیے مشکوک معلوم ہوتے ہین،

من بادہ خورم ولیک مستی نکنم	۱۳	الا بقدح دراز دستی نکنم
دانی غرضم زمی پرستی چہ بود		تا ہمچو تو خویشتن پرستی نکنم
ای مفتیِ شہر از تو پرکار تریم	۱۴	(بمبئی) با این ہمہ مستی از تو ہشیار تریم
تو خونِ کسان خوری و ما خونِ رزان		انصاف بدہ کدام خونخوار تریم
ما خرقۂ زہد در سرِ خم کردیم	۱۵	وز خاکِ خرابات تیمم کردیم
باشد کہ درونِ میکدہ دریابیم		عمری کہ درونِ مدرسہ گم کردیم
تا چند ملامت کنی ای زاہدِ خام	۱۶	ما رند و خراباتی و مستیم مدام
تو در غمِ تسبیح و ریا و تلبیس		ما با می و مطربیم و معشوقہ بکام
از بادہ شود تکبر از سر ہا کم	۱۷	وز بادہ شود کشادِ بندِ محکم
ابلیس اگر زبادہ خوردے یکدم		کردی دو ہزار سجدہ پیشِ آدم

بادۂ حقیقت خیام کے پیالہ مین ایک تیسری شراب بھی نظر آتی ہے، جس کا نام "بادۂ حقیقت" ہے، وہ شراب کو غیر مرئی و غیر محسوس حقیقت روحِ حق، جذبۂ روحانی، اور معرفتِ قلب کے معنون مین بھی استعمال کرتا ہے، وہ لوگ جو خیام کی ہر شراب کو بھی دنیا کی مکدر شراب سمجھتے ہین، وہ ذرا اس مئ صافی پر ایک نظر ڈالین کہ کیا یہ شراب ظاہری طور سے پی بھی جاسکتی ہے اُسکا مجاز خود اسکی حقیقت کا پردہ کھول رہا ہے،

قرآن کہ مہین کلام خوانند اورا	۱	گہ گاہ، نہ بر دوام خوانند اورا
در خطِ پیالہ آیتے ہست مقیم		کاندر ہمہ جا مدام خوانند اورا

اس رباعی کی بنیاد گو "مدام" کے ایہام لفظی پر قائم ہے، جس کے معنی ہمیشہ کے بھی ہین، اور شراب کے بھی ہین، اسی طرح "خوانند" کے معنی پڑھنے کے بھی ہین اور نام لینے کے بھی ہین، پیالہ مین شراب کے پیمانہ کے لیے خط یعنی نشانات بنے رہتے تھے، تاکہ ہر خط سے شراب کی مقدار کا اندازہ ہوسکے، اور پینے والا اندازہ سمجھکر پئے، اب اس مطلب مین کہ قرآن جس کو لوگ "کلام پاک" کہتے ہین، لوگ اُس کو کبھی کبھی پڑھتے ہین، ہمیشہ نہین، لیکن شراب کے پیالہ مین جو خط ہے اُس مین ایک آیت ہے، جس کو لوگ "مدام" پڑھتے ہین۔ یا وس کو "مدام" (شراب) کہتے ہین، ظاہر ہے کہ کوئی ندرت نہین، اور نہ یہ ضلع جگت حکیم خیام کے کہنے کی چیز ہے، اس رُباعی کا مطلب اس سے بالکل الگ اور بہت بلند ہے، شراب اگر شراب معرفت ہے تو پیالہ عارف کا دل ہے، کہتا یہ ہے کہ قرآن ایسا کلامِ الٰہی ہے جس کو لوگ کم پڑھتے ہین، مگر عارف کے سینہ مین جو صحیفۂ دل ہے جسمین آیتِ الٰہی ہمیشہ کے لیے مقیم ہے، اسکو ہر جگہ آسانی کے ساتھ ہر شخص پڑھ سکتا ہے،

می خور کہ ز تو کثرتِ علت بہ برد   ۲   و اندیشۂ ہفتاد و دو ملت بہ برد
پرہیز مکن ز کیمیاے کہ ازو   یک جرعہ خوری ہزار علت بہ برد

"علت" دو معنون مین آتا ہے، ایک سبب کے معنی مین، اور دوسرے بیماری کے معنی مین، پہلے مصرع مین سبب مراد ہے اور چوتھے مین بیماری، ظاہر بین کو دنیا مین ہزارون متفرق اسباب و علل کارفرما نظر آتے ہین، مگر ایک عارف کو صرف اس کثرت مین بھی وحدت نظر آتی ہے، علل و اسباب کی کثرت مین بھی اُس کو حقیقی اور اصلی علۃ العلل ایک ہی معلوم ہوتی ہے،

اس کے سوا دوسرے اسباب و علل ثانوی، اور اسی ایک اصلی علۃ العلل (خداوند تعالیٰ) کے خود معلول و محکوم معلوم ہوتے ہیں، اگر کسی کو یہ حقیقی علۃ العلل نظر آنے لگے، تو دوسرے ثانوی اسباب و علل جو عام لوگوں کو اصلی معلوم ہوتے ہیں محض فریب نظر آنے لگیں،

ظاہر ہے کہ وہ شراب جس سے اس کثرتِ علل کا فریب کھل جائے، اور بہتر فرقوں کے اختلافات مٹ جائیں، اور اس کے ایک گھونٹ سے (شک و تذبذب) کی ہر بیماری دور ہو جائے کونسی شراب ہو سکتی ہے؟

زان می کہ حیاتِ جاودانی ست بخور ۳ سرمایۂ لذّتِ جوانی ست بخور
سوزندہ چو آتش است، لیکن غم را سازندہ چو آبِ زندگانی ست بخور

وہ شراب جس سے "حیاتِ جاودانی" ملے، خانۂ خمّار کی شراب نہیں ہو سکتی، یہ صرف عرفان و عشقِ حقیقی کی شراب ہو سکتی ہے، جس کو کوئی پاکر حیاتِ جاودانی پا سکتا ہے، اور جو ہر فانی کے غم کو جلاکر، باقی کی مسرت جاوید بخش سکتی ہے،

ہر توبہ کہ کردیم شکستیم دگر ۴ بر خود درِ نام و ننگ بستیم دگر
عیبم مکنید اگر کنم بے خودئے کز بادۂ عشق مست ہستیم دگر

اس میں تو اس بادۂ عشق کی صاف تصریح ہی،

من ظاہرِ نیستی و ہستی دانم ۵ من باطنِ ہر فراز و پستی دانم
با این ہمہ از دانشِ خود شرمم باد گر مرتبۂ ورائے مستی دانم

اس ادعائے علم کے ساتھ یہ اعترافِ جہل، کسی مست کا کام ہے؟ یہ مستی بھی بادۂ انگور کا

نہین، شراب ظہور کا نتیجہ ہے،

یہ پانچ رُباعیان بوڈلین نسخہ کی ہین، دو اور رُباعیان ویسنہ کے نسخہ کی ہین اور بمبئی کے مطبوعہ نسخون مین بھی موجود ہین،

آن بادہ کہ قابلِ صور ہاست بذات ۶ گاہے حیوان می شود گاہے نبات
تاظن نبری کہ نیست گردی، ہیہات موصوف بذاتست اگر نیست صفات

سیال چیز کی خود کوئی شکل نہین ہوتی، جس ظرف مین رکھو وہی شکل پیدا ہوجائے گی، شراب سیال کو پیالہ، صراحی، جرّہ، خم جس ظرف مین رکھو ویسی ہی صورت اختیار کریگی، اس تمہید کے بعد وہ کہتا ہے کہ وجودِ مطلق وہ شراب ہے جو مختلف صورتون مین جلوہ گری کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی وہی ایک وجودِ مطلق حیوان کے قالب مین حیوان، نباتات کے قالب مین نبات اور انسان کے قالب مین انسان بنجاتا ہے، عالم کے یہ گوناگون موجودات اُس کے صفات اور شئون کے مختلف مظاہر ہین، اگر یہ مظاہر کُل کے کُل فنا بھی ہوجائین، تو بھی وجودِ مطلق فنا نہین ہوسکتا کہ وہ اپنی ذات کیساتھ آپ موصوف ہوکر قائم رہیگا،

روحی کہ منزہ است ز آلایشِ خاک ۷ مہمانِ تو آمدست از عالم پاک
میدہ تو بیادۂ صبوحی مددش زان پیش کہ گوید انعم اللہ مساک
(لکادیانی)

عالم بالا کی وہ پاک و صاف روح، جو اس عالم ارضی مین انسانون کے پاس مہمان اُتری تھی، اُس کی مہمان نوازی کسی خمار کے ہاتھون کی کھچی ہوئی بادۂ صبوحی سے ہوسکتی ہے، یا اُس بادۂ سحری سے جس کی مستی کا اُتار قیامت تک ممکن نہین،

کادیانی مین ہے،

ما عاشق و آشفتہ و مستیم امروز ۸ در کوئی بتان بادہ پرستیم امروز
از ہستی خویشتن بکلی رستہ پیوستہ بمحراب الستیم امروز

محراب الست مین بیٹھکر جو شراب پی جا سکتی ہے، وہ غور کیجئے کونسی ہو سکتی ہے؟

دوامِ بیخودی

خیام کی اکثر خمریات کا ماحصل، ہمارے سنجیدہ سرخوش غالب کے صرف ایک شعر مین ادا ہو سکتا ہے،

مے سے غرض نشاط ہی کس رو سیاہ کو یک گونہ بیخودی مجھے دن رات چاہیئے

خیام کی اکثر خمریہ رباعیون کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی کشاکش اور دنیا کے مصائب، فلسفہ کے پیچیدہ شکوک، آخرت کے خوف، ہر چیز کا علاج، روحانی سرمستی، اور رضا بتقدیر کی شراب ہی، کہ نہ ہمارے غور و فکر اور جد و جہد سے کوئی ناقابلِ حل پیچیدگی حل ہو سکتی ہے، نہ آج کی مشکل دور ہو سکتی ہے، اور نہ کل کی مصیبت ٹل سکتی ہے، وہ خود کہتا ہے،

می خوردنِ من نہ از برای طرب است ۱ نز بہر نشاط و ترک دین و ادب است
خواہم کہ دمے زخویشتن باز رہم[1] می خوردن و مست بودنم زان سبب است

دریاب کہ از روح جدا خواہی رفت ۲ در پردۂ اسرار خدا خواہی رفت
خوش باش ندانی کہ زکجا آمدہ، می نوش ندانی کہ کجا خواہی رفت

[1] موافق متن کادیانی برلن نمبرہ۔ ہمبئی گلزار حسنی مین اس کا تیسرا مصرع یون ہے، ع
"خواہم کہ بہ بیخودی برآرم نفسے"
نسخۂ دیسنہ مین دوسرے مصرع مین "نشاط" کی جگہ "فساد" ہے، اور چوتھے مصرع مین ہمبئی کی طرح "زان" کی جگہ "زین" ہے،

می خور که تنت بخاک در ذره شود ۳ خاکت پس از آن پیاله و جرّه شود
از دوزخ و از بهشت فارغ می باش عاقل بچنین خبر چرا غرّه شود

می ده که دل ریش مرا مرهم اوست ۴ سودازدگان عشق را همدم اوست
پیش دل من خاک یکی جرعه به است از چرخ که کاسهٔ سر عالم اوست

چون عمر همی رود چه بغداد و چه بلخ ۵ پیمانه چو پر شود چه شیرین و چه تلخ
می خور که پس از من و تو این ماه بسی از سلخ بغرّه آید از غرّه بسلخ

مائیم و می و مصطبه و تون خراب ۶ فارغ ز امید رحمت و بیم عذاب
جان و دل و جام و جامه پر درد شراب آزاد ز خاک و باد و از آتش و آب

در پردهٔ اسرار کسی را ره نیست ۷ زین تعبیه جان هیچ کس آگه نیست
جز در دل خاک هیچ منزلگه نیست می خور که چنین فسانها کوته نیست

می خور که بزیر گل بسی خواهی خفت ۸ بی مونس و بی حریف و بی همدم و جفت
زنهار بکس مگو تو این راز نهفت هر لاله که پژمرد نخواهد بشکفت

اندر ره عقل پاک می باید شد ۹ در چنگ اجل هلاک می باید شد
ای ساقی خوش لقا تو فارغ منشین آبی در ده که خاک می باید شد

این قافلهٔ عمر عجب می گذرد ۱۰ دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غم فردای حریفان چه خوری در ده قدح باده که شب می گذرد

زان پیش که بر سرت شبیخون آرند ۱۱ فرما که تا باده گلگون آرند

تو زرنه ای غافل نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند

۱۲ هر جرعه که ساقیش بخاک افشاند — در دیده کرم آتش غم بنشاند
سبحان الله تو باده می پنداری — آبی که ز صد درد دولت برهاند

۱۳ برخیز و دوای این دل تنگ بیار — آن بادهٔ مشکبوی گلرنگ بیار
اجزای مفرح غم ار می خواهی — یاقوت می و بریشم چنگ بیار

۱۴ زان می که حیات جاودانی ست بخور — سرمایهٔ لذت جوانی است بخور
سوزنده چو آتش است لیکن غم را — سازنده چو آب زندگانی است بخور

۱۵ تا کی زاہد حدیث و تا کی زازل — ہنگام طرب شراب رانیست بدل
بگذشت ز اندازهٔ من علم و عمل — ہر مشکل را شراب گرداند حل

۱۶ برخیزم و عزم بادهٔ ناب کنم — رنگ رخ خود برنگ عناب کنم
این عقل فضول پیشه را مشتی می — بر روی زنم چنانکه در خواب کنم

۱۷ چون نیست مقام ما درین دیر مقیم — بی ساقی و معشوق عذابیست الیم
تا کی ز قدیم و محدث ای مرد حکیم — چون من رفتم، جهان چه محدث چه قدیم

۱۸ نتوان دل شاد را بغم فرسودن — وقت خوش خود بسنگ محنت سودن
کس غیب چه داند که چه خواهد بودن — می باید و معشوق و بکام آسودن

۱۹ از درس علوم جمله بگریزی به — واندر سر زلف دلبر آویزی به
زان پیش که روزگار خونت ریزد — تو خون صراحی بقدح ریزی به

ای من در میخانه به سبلت رفته ٢٠ ترک بد و نیک هر دو عالم گفته
گر هر دو جهان چو گوی افتد به کوی بر من بجوی چو مست باشم خفته

تا کی غم آن خورم که دارم یا نه ٢١ وین عمر بخوشدلی گذارم یا نه
پر کن قدح باده که معلومم نیست کین دم که فرو برم برآرم یا نه

تن در غم روزگار بیداد مده ٢٢ ما را ز غم گذشتگان یاد مده
دل جز بسمن بری پری زاد مده بی باده مباش و عمر بر باد مده

ای دل تو باسرار معما نرسی ٢٣ در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا بمی و جام بهشتی می ساز کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

در ده می لعل لاله گون صافی ٢٤ بگشای ز حلق شیشه، خون صافی
کامروز برون ز جام می نیست مرا یک دوست که دارد اندرون صافی

(دیوڈلین)

ای آمده از عالم روحانی تفت ٢٥ حیران شده در چار و پنج و شش و هفت
می خور که جز جوانی اندر گل خفت کم خور غم عالمی که چون رفتی رفت

ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست ٢٦ خوش باش اگرچه بر تو هر دم ستمیست
با اهل خرد نشین که اصل تن تو گردی و شراری و نسیمی و نمیست

می خوردن و شاد بودن آیین منست ٢٧ فارغ بودن ز کفر و دین دین منست
گفتم بعروس دهر کابین تو چیست گفتا دل خرم تو کابین منست

می بر کف من نه که دلم در تابست ٢٨ وین عمر گریزپای چون سیمابست

برخیز کہ بیداری دولت خوابست — دریاب کہ آتش جوانی آبست

در نالۂ قرابہ قلقل می چہ خوشست — ۲۹ — وین زاری زار نالۂ نی چہ خوشست
در بر بت دلفریب و در سر می ناب — فارغ ز غم زمانہ ہے چہ خوشست

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — ۳۰ — نتوان بامید شک ہمہ عمر نشست
ہان تا ننہیم ساغر بادہ ز دست — در بیخبری مرد چہ ہشیار چہ مست

ای دل چو زمانہ می کند غمناکت — ۳۱ — ناگہ برون ز تن رود روان پاکت
بر سبزہ نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش کہ سبزہ بردمد از خاکت

عمریست کہ مداحی می وردِ منست — ۳۲ — واسباب می است ہرچہ در گردِ منست
زاہد اگر استادِ تو عقل است اینجا — خوش باش کہ استادِ تو شاگردِ منست

قدر گل و مل بادہ پرستان دانند — ۳۳ — نہ تنگ دلان و تنگدستان دانند
از بیخبری بیخبری معذوری — ذوقیست درین شیوہ کہ مستان دانند

(ولیسنہ)

کادیانی اور دوسرے نسخون مین ہے:

با سادہ رخان بادۂ ناب اولی تر — ۳۴ — واندر مستی دیدۂ پر آب اولی تر
چون عالمِ دون بکس وفائے نکند — از بادہ درو مست خراب اولی تر

ان تمام رباعیون پر جنمین بڑا حصہ بوڈلین نسخہ کے الف سے یا تک کا انتخاب ہے ایک نگاہ ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ غم نصیب خیام جو اسرار کائنات کے ایک ایک تار نقاب کو توڑتے

کی ہمت کر کے تھک چکا تھا، اور دنیا کی وسیع آبادی مین ایک بھی اپنا ہمراز و ہمدم نہ پا سکا تھا، اور جس پر فنا و زوال اور مایوسی و ناامیدی کی گھٹا ہر چار طرف سے چھائی تھی، اُس کو اپنے لیے بہتر یہی معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنی اس عقل و خرد اور علم و ہوش ہی کو گم کر دے جنے اوسکو اس پیچ و تاب اور غم و الم مین مبتلا کر رکھا تھا،

انقلاب و فنا کی تشبیہات

لوگون کو اسکی رباعیون مین رندی و میخواری کا ایک اور پہلو نظر آتا ہے جس مین وہ شراب و نورِ ماہ و صراحی و پیالہ اور گل کوزہ اور ان کے ٹوٹنے پھوٹنے کا ذکر کرتا ہے، لیکن حقیقت مین وہ اُن سے پینے کا نہین، بلکہ دیکھنے کا کام لیتا ہے، یعنی ان کے ذریعہ سے وہ زوال و فنا اور تغیر کی تشبیہون اور استعارون کو ادا کرتا ہے، ان رباعیون کو مستی و سرشاری سے کوئی تعلق نہین، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہم آج صیاد و باغبان و بہار و خزان وغیرہ سے کام لیتے ہین مثلاً

چون عہدہ نمی کند کسے فردا را	۱	حالے خوش کن تو این دلِ شیدا را
مُی نوش بنورِ ماہ اے ماہ کہ ماہ		بسیار بجوید و نیابد ما را
این کوزہ چو من عاشقِ زاری بودست	۲	واندر طلبِ روے نگاری بودست
این دستہ کہ در گردنِ او می بینی		دستیست کہ در گردنِ یاری بودست

مقصود یہ ہے کہ اسی ایک مٹی کی صنعت گری ہے کہ کبھی وہ ذی ہوش آدمی بنتی ہے اور کبھی جماد کی صورت مین ظاہر ہوتی ہے، پھر کبھی اسی سے عاشق کا دل دیوانہ، اور کبھی کسی شرابی کا پیالہ و پیمانہ بنایا جاتا ہے، پھر وہی خاک ہو کر کبھی معشوق کی چشمِ مخمور، اور کبھی خاکِ سرِ فغفور بنتی ہے، اور کبھی وہی کسی شہریار کی شہ رگ کا خون، اور کبھی لالۂ بستانی کا رنگ،

هر جا که گلی و لاله زاری بودست ۳ از سرخی خون شهریاری بودست
هر شاخ بنفشه کز زمین می روید خالی است که بر رخ نگاری بودست

دیدم بسر عمارتی مردی فرد ۴ تو گل به لگد میزد و خوارش میکرد
آن گل بزبان حال با او میگفت ساکن که چو من لگد بسی خواهی خورد

دی کوزه گری بدیدم اندر بازار ۵ بر تازه گلی لگد همی زد بسیار
وان گل بزبان حال با وی گفت من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار

در کارگه کوزه گری رفتم دوش ۶ دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه بر آورد خروش کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

تا چند اسیر عقل هر روزه شویم ۷ در دهر چه یکساله چه یکروزه شویم
در ده قدح باده زان پیش که ما در کارگه کوزه گران کوزه شویم

این چرخ فلک بهر هلاک من و تو ۸ قصدی دارد بجان پاک من و تو
بر سبزه نشین بیا که بس دیر نماند تا سبزه برون دمد ز خاک من و تو

بنگر ز صبا دامن گل چاک شده ۹ بلبل ز جمال گل طربناک شده
در سایهٔ گل نشین که بس گل که ز باد در خاک فرو رفته و با خاک شده

چون عمر زیاده گردد از شصت منه ۱۰ هر جا که قدم نهی بجز مست منه
زان پیش که کاسهٔ سرت کوزه کنند تو کوزه ز دوش و کاسه از دست منه

بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی ۱۱ سرخوش بدم که کردم این اوباشی

بامن بزبانِ حال میگفت سبو   من چون تو بدم تو نیز چون من باشی

۱۲ بردار پیاله و سبو ای دلجوی   خوش خوش بخرام گرد باغ و لبِ جوی
بس شخص عزیز را که چرخِ بدخوی   صدبار پیاله کرد و صد بار سبوی

۱۳ برخیز و بیا بیا ز بهر[1] دلِ ما   حل کن بجمالِ خویشتن مشکلِ ما (بودلین)
یک کوزۂ می بیار تا نوش کنیم   زان پیش که کوزها کنند از گلِ ما

۱۴ چون لاله بنوروز قدح گیر بدست   با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
می نوش بخرّمی که این چرخِ کهن   ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

۱۵ هر سبزه که بر کنارِ جوی رستست   گوئی ز لبِ فرشته خوی رستست
تا بر سرِ سبزه پا بخواری ننهی   کان سبزه ز خاکِ ماه روی رستست

۱۶ خاکی که بزیرِ پای هر حیوانیست   زلفِ صنمی و عارضِ جانانیست
هر خشت که بر کنگرۂ ایوانیست   انگشتِ وزیری و سرِ سلطانیست

۱۷ چون ابر بنوروز رخِ باده بشست   برخیز و بجامِ باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگهِ تست   فردا همه از خاکِ تو بر خواهد رست

۱۸ صحرا رخِ خود بابرِ نوروز بشست   وین دهرِ شکسته دل بنو گشت درست
هین (این ؟) سبز خطی بسبزه زاری می بین   این بیخبر از سبزه که از خاک برست

۱۹ ابر آمد و باز بر سرِ سبزه گریست   بی بادۂ ارغوان نمی باید زیست

[1] یہان سے آخر تک دوسرے نسخون کی رُباعیان ہین،

این سبزه که امروز تماشاگه ماست — تا سبزهٔ خاک ما تماشاگه کیست

۲۰ شادی مطلب که حاصل عمر دمیست — هر ذرّهٔ خاک کیقبادی و جمیست
احوال جهان و اصل این عمر به بین — خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

۲۱ این کهنه رباط را که عالم نامست — آرامگهِ ابلقِ صبح و شامست
بزمیست که وامانده صد جمشید است — قصریست که تکیه گاه صد بهرامست

۲۲ آن قصر که بهرام درو جام گرفت — روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم — امروز نگر که گور بهرام گرفت

۲۳ آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد — بس داغ که او بر دل غمناک نهاد
بسیار لب چو لعل و زلفین چو مشک — از طبل زمین و حقّهٔ خاک نهاد

۲۴ بر چشم تو عالم ارچه می آرایند — مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بربای نصیب خویش کت بربایند — بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

۲۵ می نوش که تا غم از نهادت ببرد — شغل دو جهان جمله زیادت ببرد
رو آتش تر گزین کن و آب روان — زان پیش که خاک شوی و بادت ببرد

۲۶ مگذار که غصه در حصارت گیرد — و اندوه محال روزگارت گیرد
مگذار دمی کنار آب و لب کشت — زان پیش که خاک در کنارت گیرد

۲۷ خوش باش که عالم گذران خواهد بود — بر چرخ قران اختران خواهد بود
خشتی که ز قالب تو خواهند زدن — بنیاد سرای دگران خواهد بود

شبها گذرد که دیده برہم نزنیم ۲۸ تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز که دم زنیم پیش از دمِ صبح کین صبح بسے دمد که ما دم نزنیم

برخیز و مخور غمِ جہانِ گذران ۲۹ خوش باش دمے بشادمانی گذران
در طبعِ جہان اگر وفای بودے نوبت بتو خود نیامدے از دگران

بردار پیالہ و سبوا سے دلجو ۳۰ برگرد بگرد سبزہ زار و لبِ جو
کین چرخ بسے قدِ بتانِ مہ رو صد بار پیالہ کرد صد بار سبو

در کارگہِ کوزہ گرے کردم رای ۳۱ در پایۂ چرخ دیدم استادہ بپای
میکرد سبوی و کوزہ را دستہ و سر از کلۂ بادشاہ و از دستِ گدای

اس موقع پر ایک اور نکتہ ہے جس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، شاعر کے شعر مین ایسی لچک ہوتی ہے کہ جس مذاق کا آدمی جس خیال کو دل مین رکھکر پڑھتا ہے اُس کے مطابق معنی اس شعر مین اُس کو نظر آتے ہین خواجہ حافظ کے ایک ہی شعر مین ایک میخوار کو رندی کی تعلیم، اور ایک پیرِ طریقت کو زہد و ترک کا سبق ملتا ہے، یہی حال خیّام کی ان رُباعیون کا ہے، دسوین صدی ہجری کے اواخر مین ہندوستان کے دو پایہ تختون آگرہ اور دہلی مین دو[۲] بڑی شخصیتین تھین آگرہ مین اکبرِ اعظم کی، اور دہلی مین شیخ عبدالحقؒ محدث دہلوی کے باپ حضرت سیف ترک بخاری (المتوفی سنہ ۹۹۰ھ) کی یہ بڑے خدارسیدہ اور صاحبِ حال بزرگ تھے، خیّام کے متعلق اکبر کا یہ حال تھا کہ وہ کہا کرتا تھا،

"باید کہ پس از ہر غزلِ حافظ، رباعی عمر خیام بر نویسند، ورنہ خواندنِ آن حکم شراب بے گزک است"[۱]

[۱] آئین اکبری جلد ۳ ص ۱۸۶ نولکشور

دوسری طرف اُن بزرگ کا یہ حال تھا کہ محدث دہلوی فرماتے ہین کہ جب کبھی اُن کے سامنے خیّام کی یہ رُباعی پڑھی گئی، رو پڑے، اور حال طاری ہوگیا،

"فقیر را یاد نیست کہ این رُباعیِ خیّام را پیشِ ایشان خوانده باشیم و ایشان را گریہ و حال دست نداده باشد، اگر خود در یک روز ده بار بخوانیم[1]"

این کوزه چو من عاشقِ زارے بوده است | در بندِ سرِ زلفِ نگارے بوده است
این دست کہ در گردنِ او می بینی | دستی است کہ در گردنِ یارے بوده است"

اس سے بھی تین سو برس پیشتر سلطان علاء الدّین خلجی کے زمانہ مین مشہور مجذوب خواجہ کڑک المتوفی سنہ ۷۰۰ھ کڑا، الہ آباد مین رہتے تھے، اُن کے ملفوظات سنہ ۷۱۱ھ مین ملفوظ اسرار المجذوبین کے نام سے لکھے گئے ہین، اور سنہ ۱۸۹۳ء مین مطبع نسیم ہند فتحپور مین یہ کتاب چھپی ہے، خواجہ کو وجد و سماع کا شغل تھا، اور بظاہر بادۂ ناب کی سرمستی رہتی تھی، لیکن بہ باطن وہ کسی اور شراب کے متوالے تھے، اُن کی زبان سے بکثرت رُباعیان سنی جاتی تھین، جن مین تعجب ہوتا ہے کہ خیّام کی بھی بعض رباعیان ملتی ہین، ملفوظات مین ہے،

"آورده اند کہ روزے خدمتِ خواجہ کرک قدس سره نشستہ بودند، مردے شراب پیش آورده داشت، خواجہ آغاز کرد کہ امروز شراب را فرمان نیست کہ بخورم، شراب شادی و شربتِ قربت برد، امروز این کار بکن کہ تو بخور، برو و خود را خوش دار و بشنو کرک پای بند بیچاره چہ می گوید،

---

[1] اخبار الاخیار شیخ عبدالحق دہلوی تکملہ (در آخر کتاب)

آوندِ شرابے زِ باشکستی یارب
برمن درِ عیش را بہ بستی یارب
برخاک بریختی مئے ناب مرا
خاکم بد ہن مگر تو مستی یارب

ایک اور واقعہ لکھا ہے کہ خواجہ ایک کلال کی دوکان پر گئے، اس نے خواجہ (صلالہ) کی ایک کرامت دیکھی، خواجہ نے اُس کو پیالہ بھر کر دیا، تو شراب کے بجائے گلاب کی بو اُس سے آرہی تھی، اُس وقت اس نے خواجہ کے پانون چوم لئے، خواجہ فرمود بشنو کرک چہ می گوید،

یکدست بمصحف و دگر دست بجام
گہ نزدِ حلال ایم گہ نزدِ حرام
مائیم درین گنبد نہ پختہ نہ خام
نے کافرِ مطلق نہ مسلمان تمام

(صـــ ۱۰۳)

جعلی خیّام

اوپر کے صفحات مین خیام کی شکل وصورت اور خط وخال کی جو مستند تصویرین ہم نے ناظرین کو دکھائی ہین، اُن کے دیکھنے سے حکیم صوفی خیام کو پہچان لینا کوئی مشکل نہین ہے، اس حکیم صوفی "خیّام کی عجیب وغریب شخصیت غالباً صوفیون اور رندون دونون کے لیے دلچسپی کا سامان رکھتی تھی، اس لئے دونون کو اپنا فریفتہ بناتی تھی، ع

برنگ اربابِ ظاہر را، بہ بو اربابِ معنی را

اس لیے اُس کو دونون نے اپنی اپنی جماعت مین شامل کرنا چاہا، خالص صوفیون نے اربابِ تصوّف کے حلقہ مین اور رندون نے اپنی طرب ومستی کی بزمِ رندانہ مین، چنانچہ خیام کے غیر مستند واقعاتِ زندگی مین اسکی یہ دونون صورتین نظر آتی ہین،

مذہبی صوفی خیام | حکیم خیام کو مذہبی "صوفی خیام" بنانے کی کوشش غالباً اُس کی وفات کے چالیس پچاس برس بعد شروع ہو گئی تھی، چنانچہ عماد کاتب کی خریدہ یا قفطی کی تاریخ الحکما مین مذکور ہے کہ متاخرین صوفیہ اُس کے اشعار کو تصوف کا جامہ پہنانے لگے،

عالی رومی نے ۱۰۰۲ھ مین خیام کے حالات مین کسی دوسری کتاب سے یہ نقل کیا ہے،

کہ خیام شروع مین رند دوست لاابالی تھا، بالآخر اس نے توبہ کی اور بخارا مین امام بخاری کے مزار پر قیام کیا، اور وہین اس پر جذب کی کیفیت طاری ہوئی، بارہ روز تک اس پر یہ کیفیت طاری رہی، دوڑتا تھا، بھاگتا تھا، اور اس کی زبان پر یہ رباعی تھی،

گر گوہر طاعتت نسفتم ہرگز — ور گرد گنہ ز رہ نرفتم ہرگز
نومید نیم ز بارگاہِ کرمت — زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

اسی حالت مین پنجشنبہ کے دن ۱۲ محرم الحرام ۵۵۵ھ مین دہک نام ایک مقام مین جو استراباد مین ہے ۵۲ برس کی عمر مین وفات پائی،

عالی کی اصل عبارت یہ ہے،

"در آخر حال مولانا حکیم میان بخارا ارتحال کردے، در مزار امام اسمٰعیل بخاری کہ جامع الصحیح بزرگوار بودی بحکیم جذبہ رسیدے، دوازدہ شبانروز در کوہ و صحرا دویدے، بغیر ازین رباعی تکلم نہ فرمودے،

گر گوہر طاعتت نسفتم ہرگز — ور گرد گنہ ز رہ نرفتم ہرگز
نومید نیم ز بارگاہِ کرمت — زیرا کہ یکے را دو نگفتم ہرگز

برین حالت یوم الخمیس از ایام دوازدہم محرم الحرام سنہ خمس و خمسین و خمسمایہ از بلوکات استراباد دہک نام خجستہ منزل و مقام بعمر پنجاہ و دو سال از دنیا برفت، رحمہ اللہ تعالیٰ و اسکنہ فی الجنۃ الاعلیٰ،،

کاش کہ یہ تاریخ صحیح ہوتی۔

یہ مشہور کہانی بھی اسی سلسلہ مین ہے کہ خیام کو مرنے کے بعد اس کی مان نے خواب مین

بیٹے کی نجات کے لیے متفکر تھی، اور بار بار یہ دعا مانگتی تھی کہ خداوندا! بر عمر رحمت کن، یہ خواب دیکھا کہ عمر خیام خفا ہو کر اس سے کہہ رہا ہے،

اے سوختہ، سوختہ، سوختنی — وے آتشِ دوزخ زتو افروختنی
تا کے گوئی بر عمر رحمت کن — حق را تو کجا و رحمت آموختنی

چون بیدار شدم این رباعی بخاطرِ من بود، امید وارم کہ گونہ مغفرتِ الٰہی بصولجانِ ہمّت نامتناہی دران عالم بربود،،

"رندِ لاابالی خیام" دوسرا نقشہ یہ ہے کہ خیام ایک رندِ لاابالی تھا، شب و روز مست و سرشار پڑا رہتا تھا، اِدھر اُدھر کچھ پیالے، صراحیان اور شراب کے ٹوٹے پھوٹے برتن ہین اور وہ اس عالمِ خمار مین جو کچھ بک جاتا ہے، وہ رباعی بنجاتی ہے،

مشہور ہے کہ ایک دفعہ اُس کی شراب کی صراحی اُس کے ہاتھ سے چھوٹ کر گر پڑی، اور ٹوٹ گئی، ترنگ کے عالم مین وہ اُس کو بھی خدا ہی کا فعل سمجھا اور یہ رُباعی کہی[1]،

ابریقِ مے مرا شکستی ربی — بر من درِ عیش را بہ بستی ربی
بر خاک فگندی مے گلگون را — خاکم بدہن مگر تو مستی ربی

دوسرا قصہ ہے:-

"دیگر این قضیہ مشہور است کہ در بلخ پیش حکیم عیاش ظرفے پر از مے تلخ بودے، ناگہان محتسب آن دیار رسیدے، و بشکستن آن ظرف خوشگوار شکستِ خاطرِ حکیم روا دیدے، اتفاقاً بقدرت

---

[1] یہ رباعی خیام کے تمام بڑے مجموعون مین مذکور ہے[2] شعر العجم جلد اوّل ص ۲۳۸،

خدای یکتا پاے محتسب بچاہ پوشیدہ وہان رسیدے، جان خود بمالک سپردے، و بدرکِ اسفل غلطیدے، حضرت حکمت مآبی مسرت و شکرِ آن بپرداختہ، ز سر کرامت خود نقاب انداختہ این رباعی را فرمودے،

از دیر برون آمدہ ناپاک تنی | وز دود جہنم ز تنش پیرہنی
بشکست صراحیم کہ عمرش کم باد | آنگہ چہ بدے لطیف مردی و منے

انتہا یہ ہے کہ انھین رباعیات کو دیکھکر تذکرہ مخزن الغرائب کے مصنف احمد علی سندیلوی نے جنھون نے ۱۲۱۸ھ مین اپنا یہ تذکرہ لکھا ہے، خیام کے حال مین یہ لکھدیا ہے،

"واکثر رباعیاتش درصفتِ شراب واقع شدہ، گویند شارب خمر بودہ[۲]"،

حالانکہ یہ بے ثبوت بات ہے، دراصل خیام کے متعلق اس قسم کے اکثر قصے رباعیات کے ظاہری معنون کو پیش نظر رکھکر گھڑ لیے گئے ہین،

تناسخ کا قائل خیام

مثلاً تاریخ الفی اور مخزن الغرائب سندیلوی مین ہی کہ خیام تناسخ کا قائل تھا اور اس پر ایک قصہ گھڑ لیا کہ نیشاپور مین ایک پرانے مدرسہ کی تعمیر ہورہی تھی، اُس کے لئے گدھون پر لدلدکر اینٹین آرہی تھین، ایک گدھے کو ہر چند مدرسہ کے صحن مین لیجانا چاہتے تھے وہ جاتا نہ تھا، اتنے مین خیام اپنے چند طلبہ کے ساتھ اودھر سے گذرا تو اس منظر کو دیکھکر کھڑا ہوگیا اور مسکرا کر گدھے کی طرف دیکھکر یہ رباعی پڑھی،

ای رفتی و باز آمدہ بل ہم گشتہ | نامت ز میانِ نامہا گم گشتہ

---

[۱] ربیع المسموع عالی رومی، نسخہ قلمی دارالمصنفین ص ۱۵۔ [۲] تذکرہ مخزن الغرائب سندیلوی نسخہ دارالمصنفین ص ۱۲۲۔

ناخن ہمہ جمع آمدہ و سم گشتہ ریش از پس کون بر آمدہ دم گشتہ

گدہا اندر داخل ہوگیا، خیام سے پوچھا گیا کہ واقعہ کیا تھا، اس نے کہا، اس گدہے کی روح پہلے جنم مین اس مدرسہ کی مدرس تھی، مر کر مدرسہ کے چکر سے نجات پائی تھی، اُس کو اب اس مین جاتے ہوے ڈر معلوم ہوتا تھا، جب اُس کو اس رباعی کے سننے سے معلوم ہوگیا کہ یارون نے اُس کو تاڑ لیا، تو اندر چلا گیا،

اس قصہ کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہین، اس پر یہ فلسفیانہ عمارت کھڑی کیگئی کہ "و مذہب تناسخ داشتہ"[1] حالانکہ وہ خود کہتا ہے،[2]

ای آنکہ نتیجۂ چہار و ہفتی وز ہفت و چہار دائم اندر تفتی
می خور کہ ہزار بارہ بیشت گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

این عقل کہ در رہِ سعادت پوید روزی صد بار خود ترا می گوید
دریاب تو این یکدمہ وقت کہ نہ آن ترہ کہ بدر وند و دیگر روید[3]

زان پیش کہ بر سرت شبیخون آرند فرمای کہ تا بادۂ گلگون آرند
تو زر نۂ ای غافلِ نادان کہ ترا در خاک نہند و باز بیرون آرند

خدا کا منکر خیام: دبستان المذاہب کے مصنف نے جو ۱۰۵۰ھ مین موجود تھا، اور دارا شکوہ کا معاصر تھا، اُس نے دبستان مین پارسیون کے ایک فرقہ سمرادیان کا ذکر کیا ہے، جو

---

[1] تاریخ الفی دیکھو منظفریہ ص ۲۳۷ و مخزن الغرائب ص ۱۲۲ دار المصنفین [2] بدر جاجرمی کی اُن تیرہ رباعیون مین سے جو ۷۴۱ھ مین خیام کے نام سے منقول ہین، دیکھو نسخہ، مطبوعہ کاویانی ص ۱۹۷، [3] نسخہ بوڈلین،

تمام موجودات کیساتھ خدا کو بھی وہم قرار دیتے تھے، اور سلطان محمود غزنوی کے زمانہ سے مسلمانون کے لباس مین رہتے تھے، اس ضمن مین وہ کہتا ہی کہ خیام کی یہ رباعی اسکی شہادت ہے

من الاستشہاد حکیم عمر خیام علیہ[1]

صانع بجہان کہنہ ہمچون ظرفیست | آبی است بمعنی وبظاہر برفیست
بازیچۂ کفرودین بطفلان بسپار | بگذر زمقامے کہ خدا ہم حرفیست

جس نے خیام کی تصنیفات پڑھی ہین، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس الزام کو قبول کر سکتا ہی؟ پھر یہ رباعی بھی خیام کے متداول مجموعون مین نظر نہین آتی، بلکہ اس کے برخلاف اس کی تمام کتابین حق تعالی کے ذکر وحمد سے لبریز ہین، اسکی رباعیات کے جس قدر نسخے ملتے ہین، سب مین اس کے الٰہیات کے بیشتر مضامین مشترک ہین، چنانچہ ذیل کی رباعیان اس کے مختلف نسخون مین موجود ہین، ان مین گو بعض رباعیون کی نسبت دوسرون کی طرف بھی کیگئی ہے، تاہم اُس کا مرکزی خیال اس باب مین اتنا صاف ہے، کہ تارون کے بدلنے سے آواز مین کوئی فرق نہین پیدا ہوتا،

خدا کے وجود، اور اسکی ذات وصفات کے متعلق خیام کے خیالات کی تفصیل اس کے رسالہ کون کے تبصرہ، اور اُس کے مشرب ومسلک کے بیان مین گذر چکی ہے، جو خیالات وہان اُسکی عربی نثر مین ہین، وہی یہان فارسی نظم اور شاعرانہ طرزادا مین ہین، ان کے جلی عنوانات حسب ذیل ہین،

[1] دبستان المذاہب مطبوعۂ بمبئی صہ ۵۹

۱۔ اللہ تعالیٰ خیر محض، اور سراپا رحمت ہے،

۲۔ بندون کے تمام کام اُس کی قضا اور تقدیر سے ہین، جنمین بندے سراسر مجبور اور معذور ہین،

۳۔ اللہ تعالیٰ اپنے گنہگار بندون کو بھی اپنی رحمت سے سرفراز فرمائیگا،

۴۔ بندون کی گنہگاری اسی لیے ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت و شفقت اور جود و کرم کے جلوے دکھائے،

ان چند خیالات کو سامنے رکھکر اسکی ان رباعیون پر جو اس کے مختلف نسخون کا انتخاب ہین، ایک نظر ڈالو اور دیکھو کہ ان مین سے ہر رباعی سے انھین مضامین مین سے کوئی نہ کوئی مضمون تراوش کر رہا ہے یا نہین، یہی سبب ہے کہ اسکی مناجاتون سے خاص ذوق اور اثر کا قطرۂ حیات ٹپکتا ہے،

ساقی قدحے کہ کارساز ست خدا	۱		وز رحمتِ خود بندہ نواز ست خدا
می خور بہ بہار، یارِ طاعت مفروش			کز طاعتِ خلق بے نیاز ست خدا
خیام ز بہر گنہ این ماتم چیست	۲		در خوردنِ غم فائدہ بیش و کم چیست
آنرا کہ گنہ نکرد غفران نبود			غفران ز برای گنہ آمد غم چیست
آباد خرابات ز می خوردنِ ماست	۳		خونِ دو ہزار توبہ در گردنِ ماست
گر من نکنم گناہ، رحمت چہ کند			آرائشِ رحمت از گنہ کردنِ ماست
جز حق حکمی کہ حکم را شاید نیست	۴		ہستی کہ از حکمِ اُو برون آید نیست

هر چیز که هست آنچنان می باید — آن چیز که آن چنان نمی باید نیست

یارب تو کریمی و کریمی کرم است — ۵ — عاصی زچه رو برون زباغ ارم است
با طاعتم ار ببخشی آن نیست کرم — با معصیتم اگر ببخشی کرم است

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست — ۶ — تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی — آن مزد بود لطف و عطای تو کجاست

در ملک تو از طاعتِ من هیچ فزود — ۷ — وز معصیتی که رفت، نقصانی بود
بگذار و مگیر زانکه معلومم شد — گیرندهٔ دیری و گذارندهٔ زود

سرت همه دانای فلک می داند — ۸ — کو موی بموی و رگ برگ می داند
گیرم که بزرق، خلق را بفریبی — با او چکنی که یک بیک می داند

گویند بحشر گفتگو خواهد شد — ۹ — وان یار عزیز تندخو خواهد شد
از خیر محض جز نکوئی ناید — خوش باش که عاقبت نکو خواهد شد

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز — ۱۰ — ور گرد گنه زرخ نرفتم هرگز
نومید نیم ز بارگاهِ کرمت — زیرا که یکی را دو نگفتم هرگز

با تو بخرابات اگر گویم راز — ۱۱ — به زانکه بمحراب کنم بی تو نماز
ای اول و آخر همه خلقان توئی — خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

ای واقف اسرارِ ضمیرِ همه کس — ۱۲ — در حالتِ عجز دستگیرِ همه کس
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر — ای توبه ده و عذر پذیرِ همه کس

۱۳ یک یک هنرم ببین و گنه ده ده بخش — هر جرم که رفته است تو لله بخش
از باد و هوا آتش کینه مفروز — ما را تو بتربت رسول الله بخش

---

۱۴ می خور که نه علم دست گیرد نه عمل — الا کرم و رحمت حق عزّ و جل
آن طائفه که از خری می نخورند — از جملهٔ انعام شمار بل هم اضلّ

---

۱۵ از خالق کردگار و ز رب رحیم — نومید مشو بجرم و عصیان عظیم
گر مست و خراب بوده باشی امروز — فردا بخشد باستخوانهای رمیم

---

۱۶ گر من گنه روی زمین کردستم — عفو تو امید است بگیرد دستم
گفتی که بروز عجز دستت گیرم — عاجز تر ازین مخواه کاکنون هستم

---

۱۷ یا رب من اگر گناه بی حد کردم — بر جان و جوانی و تن خود کردم
چون بر کرمت وثوق کلی دارم — برگشتم و توبه کردم و بد کردم

---

۱۸ با رحمت تو من از گنه نندیشم — با توشهٔ تو ز رنج ره نندیشم
گر لطف توام سفید رو انگیزد — یک ذرّه ز نامهٔ سیه نندیشم

---

۱۹ یا رب بدل اسیر من رحمت کن — بر سینهٔ غم پذیر من رحمت کن
بر پای خرابات رو من بخشای — بر دست پیاله گیر من رحمت کن

---

۲۰ احوال جهان بر دلم آسان میکن — و افعال بدم ز خلق پنهان میکن
امروز خوشم بدار و فردا با من — آنچ از کرم تو می سزد آن می کن

---

۲۱ ای آنکه پدید گشتم از قدرت تو — پرورده شدم بناز در نعمت تو

صدسال بامتحان گنہ خواہم کرد		تاجرم من است بیش یا رحمت تو
ناکردہ گناہ در جہان کیست بگو	۲۲	آنکس کہ گنہ نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دہی		پس فرق میان من و تو چیست بگو
فریاد کہ عمر رفت بر بیہودہ	۲۳	ہم لقمہ حرام و نفس ما آلودہ
فرمودہ ناکردہ سیہ رویم کرد		فریاد ز کردہای نافرمودہ
ماییم بلطف حق تولا کردہ	۲۴	وز طاعت و معصیت تبرا کردہ
آنجا کہ عنایت تو باشد، باشد		ناکردہ چو کردہ، کردہ چون ناکردہ
سازندۂ کار مردہ و زندہ توئی	۲۵	دارندۂ این چرخ پراگندہ توئی
من گرچہ بدم صاحب این بندہ توئی		کس را چہ گنہ کہ آفرینندہ توئی
بکشائی دری کہ درکشایندہ توئی	۲۶	بنمائی رہی کہ رہ نمایندہ توئی
من دست بہیچ دستگیری ندہم		کایشان ہمہ فانیند و پایندہ توئی
ای سوختہ! سوختنی، سوختنی	۲۷	وی آتش دوزخ از تو افروختنی
تاکی گوئی کہ بر عمر رحمت کن		حق را تو کجا برحمت آموختنی

ان ستائیس رُباعیون مین سے اگر آدھی بھی اسکی ہین، تو دبستان المذاہب کے الزام کی تردید کے لیے وہ کافی سے زیادہ ہین،

مجموعة الرسائل

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

عني بجمعها وضبطها وتصحيحها

السيد سليمان الندوي
عميد دار المصنفين باعظم كره
بالهند

طبعت
بمطبعة معارف لدار المصنفين باعظم كره
بالهند
سنة ١٩٣٢ء

فهرس المجموعة

(١)

رسالة الكون والتكليف

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجناها من مجموعة الرسائل المسماة جامع البدائع المطبوعة بمطبعة السعادة بمصر، باعتناء محي الدين صبري الكردي شيخ المقرأ بسلطان قلاوون بمصر سنة ١٣٣٠ﻫ وفيها ١٨ رسالة فلسفية لعدة حكماء الاسلام، ومنها ثلاث رسائل للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي، واصول هذه الرسائل كما قال ناشرها موجودة في مكتبة سعادة نور الدين بك مصطفى صهر صاحب السعادة عبد الحليم پاشا عاصم، وهي مكتوبة بعام سنة ٦٩٩ﻫ بخط احد مجيدي خطاطي ذلك القرن وهو المدعو بابن العلاء، ولم يسم الناسخ او الطابع الرسالة الاولى الا ان قال فيها انها "جواب السيد الاجل...... ابو الفتح عمر بن ابراهيم الخيامي عن كتاب القاضي ...... يسأله فيه عن حكمة الخالق في خلق العالم خصوصاً الانسان، وتكليف الناس بالعبادات" وقال في الثانية "جواب السيد الاجل.... عمر بن ابراهيم الخيام عن ثلاث مسائل سئل عنها" وسمى الرسالة الثالثة بالضياء العقلي في موضوع العلم الكلي"

وقد كان الناسخ او الناشر فرّق الرسالة المتصلة الاجزاء فرقتين، وفصلهما بمقدمات تبعد احديهما عن اخريها، وظنّ الاولى والثانية رسالتين متفرقتين لاصلة بينهما ولعمرك انهما رسالتان مرتبطتان اجاب في اوليهما عن سرّ الكون وخلق الله العالم، وسرّ تكليفه تعالى الانسان بالشرع والدين، وسرّ التضادّ في العالم، فاورد عليه السائل شبهات و زاد فسأل رايه عن الجبر والبقاء فكشف عنها في رسالته الثانية، وهما الرسالة التي سمّاها الاوّلون رسالة الكون والتكليف،

والرسالة الثالثة منها رسالة الوجود له في العربية، وله رسالة عربية اخرى في الوجود سماها بعضهم رسالة الاوصاف للموصوفات، ورسالة ثالثة سمّوها رسالة كليات الوجود، وهي بالفارسية،

ثم الرسائل الثلاث المطبوعة للخيامي كانت منغمسة في رسائل جمّة لغيره، وسُمّيت المجموعة جامع البدائع، فلم يهتد اليها الا رجال قليلون من محبّي العلم، فلذلك احببنا ان نفرد هذه الرسائل الثلاث المطبوعة التي للخيام عن الرسائل التي هي لغيره، ونسميها بما سماها الاوّلون، ونحذف عنها المقدمات التي زادها الناسخ او الناشر ليرتفع منها الحجاب وتقع عند من يعرف قدر صاحبها موقع الاعجاب، وتكون رسائله كلّها مجموعة في دفترٍ، ومنتظمة في سلك لينتفع بها اولوا الالباب،

"س"

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب ابى الفتح عمر بن ابراهيم الخيامى

عن

كتاب القاضى الامام ابى نصر محمد بن عبد الرحيم النسوى تلميذ الشيخ الرئيس يسأله فيه عن حكمة الخالق فى خلق العالم خصوصاً الانسان، وتكليف الناس بالعبادات

الحمد لله ولى الرحمة والانعام، والسلام على عباده الذين اصطفى، خصوصاً سيد الانبياء محمد وآله الطاهرين، كتب ابو نصر محمد بن عبد الرحيم النسوى وهو الامام القاضى بنواحى فارس سنة ثلاث وسبعين واربعمائة الى السيد الاجل حجة الحق فيلسوف العالم نصرة الدين سيد حكماء المشرق والمغرب أبي الفتح عمر بن ابراهيم الخيامى قدس الله نفسه رسالة منطوية على المباحثة عن حكمة الله تبارك وتعالى فى خلق العالم وخصوصا الانسان وتكليف الناس بالعبادات وضمنها أبياتاً كثيرة لم يحفظ منها الا هذه الابيات

ان كنتِ ترعين ياريح الصبا ذممى ... فاقرى السلام على العلامة الخيمى
بوسى لديه تراب الارض خاضعة ... خضوع من يجتدى جدوى من الحكم

فهو الحكيم الّذى تسقى سحائبه ماء الحياة رفات الاعظم الرمم

عن حكمة الكون والتكليف يأت بما تغنى براهينه عن أن يقال لم

(فأجابه بهذه الرّسالة)

انّ عاملك، ايها الأخ الرئيس الفاضل الاوحد الكامل أطال الله بقاك، وأدام عمرك وعلاك، وحرس عن المكاره والغير فناك، اوفر من علوم أقرانى وفضلك أغزر من فضلهم، ونفسك أزكى من نفوسهم، فأنت اذاً اعرف منهم بأن مسألتى الكون والتكليف من المسائل المعتاصة المتعذر حلها على اكثر الناظرين فيها، والباحثين عنها، وان كل واحدة منها منقسمة الى عدة أقسام كل قسم منها مفتقر الى عدة ضروب من المقاييس الوعرة المبنية على اصناف من القضايا المختلف فيها بين أهل النظر، وان هاتين المسألتين من أواخر العلم الاعلى والحكمة الاولى، وان آراء المتكلمين فيهما متباينة جداً، واذا كان الامر كذلك فبالحرى أن يكون الكلام فيهما صعبا جداً الا أنك شرفتنى بالمباحثة عنهما والمحاورة فيهما فلم أجد بدّاً من ان اسلك فى تعديد أقسامهما واستيفاء اصنافهما وتبيين جمل براهينهما بحسب ما انتهى اليه بحثى وبحث من تقدمنى من معلّمىّ على سبيل الايجاز والاختصار لضيق الوقت وعدم احتمال البسط والتطويل والاطناب والتفصيل، ولمعرفتى بان ذكاءك وحدسك حرس الله مجدك يكتفيان من الكثير بالقليل وبالاشارة عن العبارة، ويكون كلامى فيهما كلام المستفيد لا المفيد، والمتعلم لا المعلم، استرواحاً الى ما يصدر عن جنابك الشريف واغترافاً من

بحرك الزاخر، دام الله فضلك ولا اعدمنا ظلك، واعتصم بفضل التوفيق من الله تعالى انه ولي كل خير ومفيض كل عدل،

(المطالب الحقيقية الذاتية المستعملة في صناعة الحكمة ثلاثة وهي امهات المطالب الأخر)

احدها، مطلب هل هو، وهو السؤال عن انية الشئ وثبوته كقولنا هل العقل موجود أم لا فيكون الجواب بنعم ولا،

والثاني، مطلب ما هو، وهو السؤال عن حقيقة الشئ وماهيته كقولنا ما حقيقة العقل فيكون الجواب عنه اما تحديدا أو ترسيما واما تشريحا وتبيينا للاسم، ولا يكون هذا المطلب حاصرا لجواب المجيب بين طرفي النفي والاثبات، بل يكون الجواب الى المجيب أن يأتي بما يشاء مما يراه حدا لذلك الشئ أو معرفا له،

والثالث، مطلب لم، وهو السؤال عن السبب الذي لاجله وجد الشئ ولولاه لما وجد ذلك الشئ كقولنا لم العقل موجود، وهذا المطلب أيضا لا يكون حاصرا لجواب المجيب بين طرفي النقيض بل يفوض اليه الجواب من غير أن يتعرض لشئ من أجزاء جوابه المسئول عن لميته اللهم الا في السؤال الثاني وبين مطلب ما ومطلب لم مناسبات قد استوفي الكلام عليها في كتاب البرهان من كتب المنطق،

وكل واحد من هذه المطالب منقسم الى أقسام شتى لا حاجة بنا الى ذكرها في مطلوبنا هذا الا أن مطلب ما ينقسم بحسب القسمة الاولى الى قسمين لا بد من ذكرهما

لاختلاف وقع لاصحاب الصناعة فيه (فى هذا المطلب)،

احدهما، مطلب ما الحقيقى وهو الباحث عن حقيقة الشئ، وهذا متأخر عن مطلب هل فى الترتيب لانا مالم نعرف ان الشئ موجود ثابت لم يمكنا أن نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقى،

والثانى، مطلب ما الرسمى، وهو الباحث عن شرح الاسم المطلق على الشئ، وهذا متقدم على مطلب هل فى الترتيب لانا مالم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود أم لا لم يمكنا ان نحكم عليه بنفى ولا اثبات فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل. ولما لم يتفطن جماعة من المنطقيين لقسمى ما تبلبلوا وتحيروا فذهب بعضهم الى ان مطلب ما متأخر عن مطلب هل، وأراد به القسم الحقيقى، وذهب بعضهم الى أنه متقدم، واراد به القسم الشارح، واما مطلب لم فهو متأخر عن المطلبين الآخرين لانا مالم نعرف حقيقة الشئ وانيته لم يمكنا ان نعرف السبب الذى لاجله وجد ذلك الشئ وههنا مطالب اخرى مثل أى وكيف وكم ومتى وأين وهى عرضية باحثة عن حقيقة الاعراض الطارئة على الشئ واثباتها له فهى اذن بالحقيقة عند التقدير الثانى داخلة تحت المطالب الذاتية الحقيقية ولا حاجة بنا الى ذكرها وليس يخلو موجود عن هلية ما أى انية وثبوت فان الخالى عن الانية والثبوت يكون معدوما وقد فرضناه موجودًا وهذا محال، وكذلك ليس يخلو عن حقيقة وماهية بها تعين وتميز عن غيره اذ الخالى عن التعين والتميز عن غيره يكون معدوما وقد فرضناه موجودا هذا محال، وقد يكون من الموجودات

ما هو خالٍ عن اللمية، وهو الاشياء الواجبة التى لا يمكن ان لا تكون موجودة، وان فرضت غير موجودة لزم منه محال، والشئ الذى يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولمية فيكون اذن واجب الوجود بذاته، وهو الواحد الحى القيوم الّذى عنه الوجود لكل موجود، وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل، جل جلاله وتقدست أسماءه، وهذه مسئلة مفروغ عنها فى مطلوبنا هذا، وأنت اذا أمعنت النظر فى جميع الموجودات ولمياتها أدّاك النظر الى أن تتحقق أن لميات جميع الاشياء منتهية الى لميات وعلل واسباب لا لمية لها ولا علل ولا اسباب، برهان ذلك اذا قيل لم (اب) قلنا لانه (ج) واذا قيل لم (اح) قلنا لانه (ء) واذا قيل لم (اء) قلنا لانه (ه) وهكذا فلا بد من ان ينتهى بنا البحث عن العلل الى علة لا علة لها، والا فيلزم فيها التسلسل او الدور، وهما محالان، فقد صح أن جميع علل الموجودات تنتهى الى سبب لا سبب له، وقد تبين فى العلم الالٰهى ان السبب الّذى لا سبب له هو واجب الوجود بذاته، وواحد من جميع جهاته، وبرئ من جميع انحاء النقص، واليه تنتهى جميع الاشياء، وعنه توجد، فتبين ان سوال اللم لا يعترض على كل موجود بل على موجودات اذا فرضت غير موجودة لم يلزم منه محال، واما على الموجود الواجب الواحد فلا،

واذ قد سأونكلمنا فيها على سبيل الاختصار فلنرجع الى الغرض المقصود نحوه وهو الكلام فى الكون والتكليف، فنقول:-

ان لفظة الكون تقع على عدة معان باشتراك الاسم فلنلغ الخارج عن الغرض ونقول ان الكون المقول فى هذا الموضع هو وجود الاشياء الممكنة الوجود التى ان فرضت غير

موجودة لم يلزم منه محال، وا ما مطلب هل فيه مثل قول القائل الموجودات التى هى على الصفة المذكورة حاصلة ام لا، فيكون الجواب عنه بنعم، فان طالبنا بالبرهان على حصول هذه الموجودات فان ذلك ظاهر جدا يغنينا الحس والمشاهدات الضرورية والقضايا العقلية عن الاستدلال عليه بشئ آخر غيرها اذ جميع الموجودات والصفات التى قبلنا هى من هذا القبيل لان أبداننا وحواسنا مسبوقة بالعدم، وامّا لمية الكون المطلق وهو فيضان هذه الموجودات منتظمة فى ترتيب السلسلة النازلة من عند المبدأ الاول الحق عز وجل طولا وعرضا فهى جود الحق المحض التام الذى يفيض عنه كل ممكن، فجود البارى تعالى سبب هذه الموجودات فان طولبنا بالجواب عن لمية جوده قلنا لا لمية له لانه واجب كما ان ذات واجب الوجود لا لمية له فكذالك جوده وجميع اوصافه لا لمية لها وقد تشعب من هذا القبيل مسألة هى اطمّ المسائل واصعبها فى هذا الباب، وهى فى تفاوت هذه الموجودات فى الشرف، فاعلم ان هذه مسألة قد تحير فيها أكثر الناس حتى لا يكاد يوجد عاقل الا ويعتريه فى هذا الباب تحير ولعلى ومعلمى افضل المتأخرين الشيخ الرئيس اباعلى الحسين بن عبد الله بن سينا البخارى اعلى الله درجته قد امعنا النظر فيها وانتهى بنا البحث الى ما قنعت به نفوسنا، اما لضعف نفوسنا القانعة بالشئ الركيك الباطل المزخرف الظاهر، واما لقوة الكلام فى نفسه وكونه بحيث يجب ان يقنع به، وسانتطرق من ذالك على سبيل الرمز، فنقول ان البرهان الحقيقى اليقينى قائم على ان هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معًا بل ابدعها نازلة من عنده فى سلسلة الترتيب فالمبدع الاول هو العقل المحض وهو اشرف الموجودات لقربه من المبدأ الاول الحق، ثم هكذا

ابدع الاشرف فالاشرف نازلاً الی الاخس فالاخس حتی یبلغ فی الابداع الی اخس الموجودات

وهو طینة الکائنات الفاسدات، ثم ابتدأ الایجاد صاعداً منها الی الاشرف فالاشرف حتی

انتهی الی الانسان الذی هو اشرف الموجودات المرکبة وآخر الموجودات فی عالم الکون والفساد

فالاقرب منه فی المبدعات اشرفها والابعد من الطینة فی المرکبات اشرفها، وقد رتبها تعالی

جده تکوین هذه المرکبات فی زمان ما لضرورة عدم اجتماع المتضادات بل المتقابلات فی شیء

واحد فی زمان واحد من جهة واحدة معًا، فان قال قائل لم خلق المتضادات المتمانعة فی الوجود

فیکون الجواب عنه ان الامساک عن الخیر الکثیر من جهة لزوم شر قلیل ایاه شر کثیر والحکمة

الکلیة الحقة والجود الکلی الحق اعطیا جمیع الموجودات کمالها الذاتی لها من غیر ان یبخس حظ

واحد منها الا انها بحسب القرب والبعد متفاوتة فی الشرف وذلک لا لبخل من جهة

الحق عز وجل بل لاقتضاء الحکمة السرمدیة ذلک۔ فهذه جمل وان اوردتها علی سبیل

اقتصاص مذهب قوم من الحکماء، فان تحقق اصولها بالبرهان یهدیک سبیل تحقیقها بالیقین

واما مسألة التکلیف، فلعلها اسهل من مسألة الکون، وانی اعرض علیک ما اعرفه فی

ذلک مستفیدًا فاقول ان لفظة التکلیف لا یبعد ان یکون لها معان مختلفة حسب الاصطلاحات

والحکماء یریدون بها ما اذکره (التکلیف) هو الامر الصادر عن الله تعالی السائق للاشخاص

الانسانیة الی کمالاتهم المستعدة لهم فی حیاتهم الاولی والاخری الرادع ایاهم عن الظلم

والجور وارتکاب القبائح واکتساب النقائص والانهماک فی متابعة القوی البدنیة المانعة

ایاهم عن اتباع القوة العقلیة، واما اهلیة التکلیف فانها مندرجة فی ضمن لمیته، لان لمیة

الاشياء تتضمن هليتها فنقول فی لميته ان الله عز وجل خلق النوع الانسانی بحيث لا يمكن الا مكان
الاكثری ان تبقی اشخاصه ويحصل لهم كمالاتهم الا بالتعاضد والتعاون والترافد؛ لان غذائهم
ولباسهم وكنهم مالم تكن مصنوعة، وهذا اكثر ما يحتاجون اليه فی التعيش لم يمكنهم الاستكمال
وليس يمكن لواحد منهم ان يتولی بنفسه جميع ما يحتاج اليه من اصناف التعيش؛ فاضطروا الی ان
يتولی كل منهم شيئًا مما يحتاجون اليه فی التعيش؛ فيفرغ صاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحمت
علی الواحد اشغال كثيرة، واذا كان الامر كذلك فبالواجب ان يضطروا الی سنة عادلة يتعادلون
بها فيما بينهم، وتلك السنة انما تكون من عند واحد منهم يكون اقواهم عقلا وازكاهم نفسا لا يهمه
من امور الدنيا الا الضروريات وما لا بد منه فی الحياة، وليس همه فيما يتوخاه الرئاسة او
التمكن من امر شهوانی او غضبی بل يكون همه ابتغاء مرضات الله تعالی فيما يامره به من ايراد
السنة العادلة، لا يلتفت فيها الی عصبية، وتفضيل بعض علی بعض، ويمضی حكم الشرع فيهم
علی سواء فيكون هذا هو الحق الذی يفيض علی نفسه من الوحی ومشاهدة الملكوت مما لا
يفيض علی نفس غيره ممن هو دونه فی المرتبة، ويكون متميزًا باستحقاق الطاعة، وذالك
التميز انما يكون بمعجزات وايات تدل علی انها من عند ربه عز وجل، ثم من المعلوم ان
اشخاص الناس متفاوتة فی قبول الخير والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب امزجة
ابدانهم وهيئات نفوسهم معا، والاكثر من الناس يرون ما لهم علی غيرهم حقا واجبا ويبالغون
فی استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم، ويری كل واحد منهم نفسه افضل من
نفوس كثير من الناس واحق بالخير والرئاسة من غيرها فوجب ان يكون هذا الشارع مؤيدًا

مظفراً لا يعجز عن امضاء حكم الشريعة فی جمهور الناس بعضهم بالوعظ وبعضهم بالبرهان والدليل وبعضهم بتاليف القلب والبدن وبعضهم بالتخويفات والانذارات وبعضهم بالزجر العنيف والقتال، ولاجل أن وجود مثل هذا النبی لا يتفق ان يكون فی كل زمان، وجب ان تبقى السنن المشروعة مدةً ما وهی الی الوقت المقدر فيه اضمحلالها، ولا يمكن استبقاء الشرائع والسنن العادلة الا بما يذكر الناس دائماً صاحب الشرع، ففرضت عليهم العبادة المذكورة بصاحب الشرع والحق عزوجل، وكوررت عليهم تلك حتى يستحكم التذكير بالتكرير المتواتر، ثم يحصل من تلقی الاوامر والنواهی الالهية والنبوية بالطاعات ثلاث منافع،

احدها، ارتياض النفس بتعودها الامساك عن الشهوات وزمها عن القوة الغضبية المكدرة للقوة العقلية،

والثانية، تعويدها النظر فی الامور الالهية واحوال المعاد فی الآخرة لتجرها المواظبة على العبادات عن جانب الغرور الی جناب الحق والتفكر فی الملكوت، وتحرضها على تحقق وجود الحق الاول، اعنی الذی عنه وجود كل موجود جل جلاله، وتقدست اسماؤه ولا اله غيره الذی فاضت الموجودات عنه منتظمة فی سلسلة الترتيب التی اقتضتها الحكمة الحقة بالبرهان المبنی على القياس المجرد عن اصناف التمويهات والمغالطات،

والثالثة، تذكيرهم الشارع الحق، وما اتى به من الآيات والانذارات ووعده ووعيده الممضی احكام السنة العادلة فيما بينهم، فيجری بينهم التعادل والترافد ويبقی نظام العالم الذی اقتضته حكمة الباری جل وعلا على حاله، فهذه هی منافع التكليف ومنافع العبادات. ثم

زاد لمستعمليه الاجر والثواب فى الآخرة، فانظر الى حكمة الحىّ القيّوم ثم الى رحمته تلحظ جنابا تبهرك عجائبه، هذا هو القدر النزر الذى لاح لى فى الحال، فعرضته على مجلسك الرفيع ايها الكامل الاوحد، لكى تسدّ خلله، وتصلح فاسده، وتعوضنى عنه ما اسكن اليه بلقائك الشريف وكلامك اللطيف، والله تعالى اعلم بالصواب،

والحمد لله أولا وآخراً وباطنا وظاهراً،

(٢)

تتمة رسالة الكون والتكليف

الجواب عن ثلاث مسائل

ضرورة التضاد فى العالم، والجبر، والبقاء،

ظنّ الناشر الاوّل انّ الرسالة الآتية هى فى جواب سائل غير السائل الاوّل، وهو ظنّ باطل لما تدلّ عليه هذه العبارة التى فى مبتدء الرسالة الآتية "فانّ مباحثته ايّاى عن مسئلة ضرورة التضادّ رفعت من ذكرى، وعظمت فى امرى" وقد بحث الحكيم عن هذه المسئلة فى الرسالة المتقدمة التى اجاب فيها عما سأله القاضى النسوى عن مسئلتى الكون والتكليف، فعلم بذلك انّ السائل الاوّل وهو القاضى النسوى بعد ما اطّلع على ما اجاب به الحكيم فى الرسالة الاولى ردّ عليه ما قال فى ضرورة التضاد، ثم سأله عن مسئلتين اخريين، وهما،

١- اى الفريقين من الجبرية والقدرية اقرب الى الصواب،

٢- البقاء امر زائد على الوجود ام لا،

فاجاب الحكيم فيما يلى عن هذه المسائل الثلاثة. فقال:-

"س"

وبعد فان مباحثته اياى عن مسألة ضرورة التضاد رفعت من ذكرى، وعظمت فى امرى واستوجبت لله تعالى خالص شكرى، اذلم يخطر ببالى ان اسأل عن امثالها، خصوصًا على ذلك النمط مرد قابذلك الشك القوى، وهو ان ضرورة التضاد ان كانت ممكنة الوجود كان لها علة، وتنتهى الى الواجب الوجود بذاته، وان كانت واجبة الوجود بذاتها كان فى واجب الوجود بذاته كثرة، وقد قام البرهان على ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته، ثم ان كانت ممكنة كان سببها وموجدها هو الواجب الوجود الواحد، وقد قطعتم بان الشرور لا تفيض من عنده، فاقول فى الجواب،

ان الاوصاف للموصوفات على ضربين،

ضرب يقال له الذاتى، وهو الذى لا يمكن ان يتصور الموصوف الا ويتصور له ذلك الوصف اولاً، ويلزمه ان يكون للموصوف لا لعلة كالحيوانية للانسان، ويكون قبل الموصوف بالذات، اعنى ان يكون علة الموصوف لا معلوله كالحيوان للانسان والناطق له، وبالجملة جميع اجزاء الحد للمحدود واوصاف ذاتية، وهذه معان مفروغ عنها وضرب يقال له العرضى، وهو الذى يكون بخلاف ما تقدم من انه يمكن أن يتصور

الموصوف ولا يتصور حصول ذلك الوصف له، ولا يكون ذلك الوصف علة للموصوف ولا قبله في المرتبة والطبع ،

وهذا الضرب ينقسم قسمين، فانه اما ان يكون لازما غير مفارق البتة ككون الانسان متفكراً، ومتعجبا او ضاحكا بالقوة، واما ان يكون مفارقا بالوهم لا بالوجود، ككون الغراب اسود فان السواد يفارق الغراب في الوهم لا في الوجود، او مفارقا بالوهم والوجود جميعا، ككون الانسان كاتبا او فلاحا، فهذه هي الاقسام الاولية للاوصاف ،

ثم اللوازم التي تلزم الموجودات لا تخلو من وجهين في القسمة الاولية العقلية، فانها اما ان تكون لازمة لها بواسطة وعلة، كلزوم الضاحك بالفعل للانسان، فانه يلزمه بسبب لزوم التعجب له، ثم ان كان لزوم التعجب بسبب آخر ايضا فذلك السبب الآخر اما ان يكون لازما واما ان يكون مفارقا، ومحال ان يكون الوصف المفارق سببا لوصف لازم، فبقى ان يكون ذلك السبب الآخر لازما ايضاً فان كان لزوم ذلك السبب بسبب آخر عاد الكلام جذعا، فتكون هذه الاسباب اما متسلسلة الى ما لا نهاية له، والبرهان قائم على استحالته، واما دائرة اى المسبب سبب لسببه، وهذا اظهر استحالة، واما ان تكون في السببية منتهية الى سبب لا سبب له فيكون ذلك السبب اى الوصف واجب الوجود لذلك الموصوف كالمتفكر للانسان مثلا

واذ تقدم هذا وبان ان بعض الاوصاف واجب الوجود للموصوفات، فلنرجع الى مطلوبنا ونقول :-

ان الوجود امر اعتباري ينطلق على معنيين على سبيل التشكيك، لا على سبيل التواطؤ او الصرف

ولا على سبيل الاشتراك الصرف، والفرق بين الاسامى الثلاثة ظاهر فى أوائل المنطق، وذانك

المعنيان هما الكون فى الاعيان الذى اسم الوجود أحق به عند الجمهور، والثانى الوجود فى النفس

كالتصورات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية،

وهذا المعنى الثانى هو بعينه المعنى الاول اذ المعانى المدركة المتصورة من حيث هى

مدركة متصورة موجودة فى الاعيان، اذ المدرك عين من الاعيان، والموجود فى عين من الاعيان

موجود فى الاعيان، الا ان الشئ الذى هو المدرك المتصور مثاله ورسمه ونقشه ربما يكون

معدوما فى الاعيان كتعقلنا آدم، فان المعنى المعقول من آدم هو معنى موجود فى النفس

وفى الاعيان اذ النفس عين من الاعيان، ولكن آدم الذى هذا المعنى الموجود فى النفس مثاله

ونقشه معدوم فى الاعيان - فهذا هو الفرق بين الوجودين، وتبين ان الفرق بينهما بالاحق والاولى

والتقدم والتأخر الذى يسمى بالتشكيك لا بالمعنى الذى سمى الاشتراك،

وهذه المسألة وان كانت عميقة جداً وتحتاج الى فضل تنقير فانها لا تخفى على فلان

(وهو السائل) واذا قيل ان صفة الحيوان موجودة للانسان، وكل مثلث فان زواياه الثلاث

مساوية للقائمتين، فانما نعنى بهذا الوجود لا الوجود فى الاعيان، بل الوجود فى النفس، وذلك ان

المتصور العقلى لا يمكنه ان يتصور الانسان الا ويتصور معه انه حيوان اذ حصول معنى الحيوان

لمعنى الانسان امر ضرورى، وكذلك الفردية للثلاثة لان الثلاثة لا يمكن ان تعقل وتتصور الا فرداً او

كل ما لا يمكن ان يتصور ويعقل الا بصفة من الصفات فان تلك الصفة تكون واجبة له،

اى تكون له لا بعلة فتكون واجبة الوجود له، فالفردية واجبة الوجود للثلاثة. والحيوانية

واجبة الوجود للانسان. وكذلك جميع الاوصاف الذاتية الواجبة الوجود للموصوفات،

منها ما يكون واجب الوجود للشئ بسبب تقدم وصف آخر واجب الوجود له، ومنها ما يكون واجب الوجود للشئ لا بسبب تقدم وصف آخر له، وكذلك جميع اللوازم تكون واجبة الوجود للملزوم، منها ما هو بسبب لازم آخر متقدم، ومنها ما هو بلا سبب شئ الا ذات الملزوم، والبرهان ما قدمناه آنفا ثم الفردية للثلاثة وان كانت صفة لازمة واجبة الوجود لها لا يجب ان تكون فى نفسها موجودة فى الاعيان فضلا عن ان تكون واجبة الوجود فى الاعيان او ممكنة الوجود للشئ فان الحاصل له شئ، والموجود الحاصل فى الاعيان شئ آخر، فان الاوصاف المعدومة فى الاعيان ربما تكون موجودة فى النفس والعقل لموصوفات معدومة فى الاعيان، ولا يجوز ان يقال انها موجودة فى الاعيان كقول من يقول ان الخلاء بعد مفطور ممتد يسعها الاجسام وتخرقه وتتحرك فيه من موضع الى موضع فان هذه الاوصاف موجودة فى العقل للخلاء الموجود المتصور فى العقل المعدوم فى الاعيان، فوجود الاوصاف للموصوفات انما هو بالقصد الاول فى النفس والعقل لا الحصول والكون فى الاعيان، واذا قيل ان الصفة الفلانية واجبة الوجود لكذا فانما يراد به الوجود فى العقل والنفس لا فى الاعيان، وكذلك اذا قيل انها ممكنة الوجود فانما يعنى به الوجود فى النفس والعقل، وقد علمت الفرق بينهما على اى صفة يكون، فالوجود فى الاعيان هو غير وجود شئ لشئ غيرية التشكيك على ما حققناه،

ثم البرهان قام على ان واجب الوجود فى الاعيان واحد فى جميع جهاته وجميع صفاته وهو سبب جميع الموجودات فى الاعيان، وقد علمت ان الوجود فى النفس هو ايضا وجود فى

الاعیان بوجه ما من وجوه التشکیک فهو جلّ جلاله سبب لجمیع الاشیاء الموجودة
ثم الاعدام وعللها ظاهرة عند فلان (هو السائل) لا ارید ان اطول بها الکلام، فقد
بان من هذا انه اذا قیل ان الفردیة واجبة الوجود للثلاثة فانما نعنی به انها للثلاثة لا بسبب
مسبب ولا بجعل جاعل، وکذلک جمیع الذاتیات واللوازم، وقد یمکن ان یکون ذاتی سببا لذاتی
آخر، وان یکون لازم ایضا سببا للازم آخر الا انه لا شک ان ینتهی الی ذاتی او لازم لا سبب
لهما، فیکون ذلک الذاتی سببا بوجه من الوجوه، وان هذا الحکم لا یثلم القضیة القائلة بان
واجب الوجود بذاته واحد من جمیع جهاته، اذ الوجود هناک الکون فی الاعیان وواجب
الوجود فی الاعیان واحد کما قد بیناه فی مواضع اخر، وهذا الوجود هو الحصول للشیء من غیر
التفات الی وجوده فی الاعیان او فی النفس، وبالجملة فان جمیع الموجودات فی الاعیان ممکنة
لا غیر سوی وجوب الوجود الواحد،

وتحلیل المسألة علی الوجه الکلی هو ان الموجودات الممکنة فاضت من الوجود المقدس
علی ترتیب ونظام، ثم من الموجودات ما کان متضادا بالضرورة لا بجعل جاعل، واذا وجد
ذلک الموجود وجد التضاد بالضرورة، واذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة،
واذا وجد العدم وجد الشر بالضرورة. واما من قال ان واجب الوجود اوجد السواد و
الحرارة حتی وجد التضاد لان (ا) اذا کانت (علة لب وب) علة (ح) فیکون (أ) علة (ح)
فانه قال صوابا حقا لا مجمجمة فیه، لکن الکلام فی هذا الموضع ینساق الی غرض وهو
ان واجب الوجود اوجد السواد فوجد التضاد بالضرورة فیکون واجب الوجود قد اوجد التضاد

فی الاعیان بالعرض لا بالذات، هذا لا شک فیہ، الا انہ لم یجعل السواد مضاداً للبیاض وانما اوجد السواد لا لمضادتہ للبیاض بل لکونہ ماہیۃ ممکنۃ الوجود، وکل ماہیۃ ممکنۃ الوجود فان واجب الوجود یوجدہا لان نفس الوجود خیر لکن السواد ماہیۃ لا یمکن الا ان تکون مضادۃ لشیٔ اٰخر، فکل من اوجد السواد لاجل کونہ ممکن الوجود فہو الذی اوجد التضاد بالعرض ولا یکون الشر منسوبا الی موجد السواد یوجدہ من الوجود لا ذ القصد الاول (وجل عن القصد) بل العنایۃ السرمدیۃ الحقۃ توجہت نحو الخیر، الا ان ہذا النوع من الخیر لا یمکن ان یکون مبرءً خالیا عن الشر والعدم فلیس للشر منسوبا الیہ الا بالعرض، ولیس الکلام ہہنا فیما بالعرض بل فیما بالذات، وانی اوصی کل من اعرفہ من الحکماء بتقدیس ذلک الجناب عن الظلم والشر، وہہنا من التفصیل والتحصیل ما لا تفہمہ العبارۃ ولا یقدر المخبر عن الاخبار بہ لقصور البیان عنہ، والحدس المصیب ینال من ذلک الروح ما تقنع بہ النفس الکاملۃ وتتذوق بہ اللذۃ العقلیۃ القصوی،

وہہنا سؤال اٰخر کیف جداً عند معنی النظر فی باب الالہیات، وہو انہ لما اوجد امرًا کان یعلم انہ یلزمہ العدم والشر فیکون الجواب عنہ ان السواد مثلا فیہ ألف خیر وشر واحد، والامساک عن ایراد الف خیر لاجل لزوم شر واحد ایاہ شر عظیم، علی ان النسبۃ بین خیر السواد وشرہ اعظم من نسبۃ ألف ألف الی واحد۔ واذا کان ہذا ہکذا فقد بان ان الشرور موجودۃ فی مخلوقات اللہ بالعرض لا بالذات، وبان ان الشر فی الحکمۃ الاولی قلیل جداً لا نسبۃ لہ فی الکمیۃ والکیفیۃ الی الخیر،

واما سؤاله عن ای الفریقین أقرب الی الصواب، فلعل الجبری اقرب الی الحق فی بادئ الرای وظاهر النظر من غیر ان یتلجلج فی هذیانه ویتغلغل فی خرافاته، فانه حینئذ یبعد عن الحق جدا،

واما الکلام الجاری فی البقاء والباقی، فانه أمر قد شغفت به جماعة من الاغبیاء حیث لم یعقلوا ولم یتفطنوا للحق، اذ البقاء لیس هو الا اتصاف الموجود بالوجود مدة ما، فکان الوجود غیر ملتفت فیه الی المدة. والبقاء وجود یتضمن معنی المدة، فالوجود معنی أعم من البقاء، فلیس الفرق بین الوجود والبقاء الا بالعموم والخصوص، ثم العجب ان قائل هذا القول اعترف بان الوجود والموجود هما معنی واحد فی الاعیان وان کانا مفترقین فی النفس، فلما بلغ الی البقاء ضل، وأما الکلام الجدلی الملجئ ایاهم الی ارتکاب المحالات الأولیة فهو هذا أن یسألوا هل ههنا شئ موصوف بالبقاء، فان أجابوا بلا، قیل لهم اذن لیس ههنا باق، فما الذی یوجد الموجودات ویستبقیها علی زعمکم بالتعاقب والایجاد فی الآنات المتوالیة علی ان البرهان قام علی بطلان الآنات المتوالیة، ولکن سلمنا قولکم مسامحة، فان اجابوا بان هذا الموجد بالتعاقب غیر باق یلزمهم أشد المحالات استحالة واقبحها، واظنهم یتحاشون عن هذا، وان اجابوا بان ههنا شیئا باقیا، سئلوا وقیل لهم ان ذلك الباقی یکون باقیا ببقاء زائد علی ذاته، فذلك البقاء لا یخلو اما ان یکون باقیا واما أن لا یکون باقیا، فان کان باقیا کان باقیا ببقاء وذلك البقاء ببقاء آخر ویتسلسل وهذا محال، وان لم یکن ذلك البقاء باقیا فکیف یکون الباقی باقیا والبقاء الذی هو به باق غیر باقٍ هذا محال، اللهم الا ان یرتکبوا فیقولوا الباقی باق

ببقاءات متصلة متشافعة فى آنات متوالية فحينئذٍ يطالبون بشرح هذا الكلام، ويقال لهم ما معنى هذه البقاءات المتوالية ان كانت معانى بها يكون الباقى باقيا، فتلك المعانى ينبغى أن تبقى مع الباقى مدة لا يمكن ان يوصف الباقى فيها بانه باق، والا فلا معنى للبقاء والباقى، وان كانت وجودات متشافعة فقد بان ان الوجود والبقاء هما معنى واحد، وان البقاء ليس هو الا استمرار الوجود واتصاف الموجود بالوجود ملتفتا فيه الى المدة اذ الوجود المطلق يجوز ان يكون فى آن من الزمان، ولا يجوز ان يكون البقاء الا فى مدة فهذا هو سمت الجدال معهم وقمعهم، والحق عندى ان لا يلاحج من يكون عقله بحيث يخفى عليه هذا القدر من المعقولات. فهذا هو الذى سنح لى فى الحال، والله اعلم بكل المقال،

(٣)

الرسالة الاولى فى الوجود

للحكيم حسن بن ابراهيم الخياط

اخرجها السيد سليمان الندوى

المطبوعة بمطبعة السعادة

نشرة الضياء العقلى فى موضوع

هى احدى رسائل

عقل تلك الحقيقة عقل

تلك الحقيقة والماهية الى الصورة

زائد على ذات تلك الماهية

جود فى الاعيان ... الماهية ... تلك

ليس له ان يحكم على شئ الا ... مجردا

مجرد من حيث هو كذلك فى ... مجموعة اذ كان

الظن ان الماهية المعقولة ... وبها ... رت

الموجود والموجود بها شيئان كائنان فى ... لم يتفطن

ت اللازمة لهذا الحكم وهو ... حود شئ زائد على ذات

الموجود فى النفس موجود بوجود وذلك الو... يكون موجودا

الى ما لا نهاية له،

رسالة الوجود

ان الموجود الذی هو موضوع الفلسفة الاولی اعنی العلم الکلی الذی تحته جمیع العلوم ظاهر
التصور، لا یحتاج فی تصوره الی تصور امر آخر یسبقه لانه اعم الاشیاء، وهو وما اشبهه
مبدأ التصورات جمیع الاشیاء والشیء ایضا ظاهر التصور، ویلزمه الوجود فی النفس فان المعدوم
فی الاعیان اذا حکم علیه بامر ما وجودی لا یمکن الا ان یکون موجودا الی ما علمت تفصیله، ووجوده
لیس فی الا ... المحقق لا ... ٥٠
...ان یکون موجودا النفس ... یلزمه الوجود فلا موجود احد
...شیئا والشیء الا ویلزمه الوجود من قال الشیء ... من لوازمها
والموجود، فانک انه قد وقعت فی الدور والمحال،
...اولی بان یکون موضوع العلم الکلی لانه اظهر
...د، کالمضاف والاضافة، الوجود لو کان شیئ
...ا فی الاعیان واما فی النفس کان وجود الموجود
...ان کل موجود یحتاج الی ... وتسلسل
...ذات الموجود ولانک انه وجود عرض
...الکان بالموجودیة الجوهر لان
یمکن احد فیلزم ما یکون
س"

العرض سببا لوجود الجوهر، لكن من الثابت ان كل عرض فسبب وجوده الجوهر، لان حقيقة العرض تدل على ذلك ويصير البيان دوريا،

وكذلك لوكان الوجود شيئا زائدا على ذات الموجود به يصير الموجود موجودا لكان وجود البارى ايضا شيئا زائدا على ذاته اعنى هذا الوجود الذى يقابل العدم الذى فيه كلامنا ههنا فلم تكن ذات البارى تعالى واحدة بل كانت متكثرة وهذا محال،

واما ان يكون شيئا اعتباريا موجودا فى النفس، فيجب ان تحقق ان لكل شئ حقيقة ما بها يتخصص ويتميز عن غيره وهذا الحكم اولى لا يخالف فيه عقل، فاذا عقل تلك الحقيقة عقل اعنى حصل اثر من تلك الحقيقة فى عقل ما ثم نسب ذالك العقل تلك الحقيقة والماهية الى الصورة الحاملة الموجودة لا فى الاعيان فيكون ... تلك ... الاعيان امرا زائدا على ذات تلك الماهية والحقيقة، ولا يكون المشيا زائدا على ذات الموجود، اذ الموجود فى الاعيان ... الماهية فان تلك الماهية لا يمكن ان توجد بعينها فى الاعيان، اذ العقل ليس له ان يحكم على شئ الا اذا عقله مجردا عن العوارض المشخصة، ولا يمكن ان يوجد هذا المجرد من حيث هو كذلك فى الخارج ثم اذ كان الامر على هذه الصفة، وكان يظن بعض ... الظن ان الماهية المعقولة بعينها صارت موجودة فى الاعيان، رسخ فى قلبه ان الوجود والموجود شيئان كائنان فى الاعيان، ولم يتفطن لهذه المحالات، ومن المحالات اللازمة لهذا الحكم، وهو كون الوجود شئ زائد على ذات الموجود، انه يلزم ان يكون الموجود فى النفس موجودا بوجود، وذلك الوجود يكون موجودا فى النفس بوجود آخر ويتسلسل الى ما لا نهاية له،

ومن الحجج الجدلية فى هذا المبحث للمذهب الحق ان يقال للخصم ان هذا الوجود الزائد على ذات الموجود هل هو موجود فى الاعيان او ليس بموجود فى الاعيان؟ فان قال انه ليس بموجود فى الاعيان فقد حقق الخبر بعض المذهب، ثم يسئل فيقال له هذا الوجود الزائد على ذات الموجود الذى سلمت انه ليس بموجود فى الاعيان هل هو موجود فى النفس او ليس بموجود فى النفس؟ فان قال انه موجود فى النفس، فقد حقق الخبر كله، وان قال انه ليس بموجود فى النفس، وكان من قبل يقول انه ليس بموجود فى الاعيان، فيكون حينئذ هو المعدوم المطلق، والمعدوم المطلق لا يكون عنه خبر، ولا يكون عليه حكم، والضرورة تشهد ببطلان هذا الحكم، فقد صح وتبين ان الوجود هو صفة زائدة على ذات الماهية المعقولة موجودة فى النفس من غير وجود فى الاعيان، اعنى ان وجود الموجود فى الاعيان [illegible] ذاته و لا [illegible] فى [illegible] الزائد ليس [illegible] فيه هذه الصفة بعد ان عقله وصار له ماهية معقولة.

ومن الشكوك القوية على هذا الرأى الحق، وهو موضع بحث عظيم للجدلى، هو انا اذا سئلنا هل الوجود المطلق ماهية معقولة ام ليس بماهية معقولة، فان قلنا ليس هو معقولة، كان القول محالا، لانه لو لم يكن ماهية معقولة موجودة فى النفس لكان عموم قولنا ان الوجود فى الاعيان شئ زائد على ذات الماهية، وان قلنا انه ماهية معقولة وحكمنا بان الماهية المعقولة [illegible] تحتاج الى وجود زائد عليها، فتكون ماهية الوجود محتاجة الى وجود آخر [illegible] يكون موجودا فى النفس،

[illegible] ب عنه ان الماهية المعقولة تحتاج الى وجود معقول حتى يكون امرا موجودا

فی الاعیان، لا فی النفس لانک اذا قلت ان الماهیة الموجودة فی النفس محتاجة الی وجود حتی تکون موجودة فی النفس، فقد صادرت علی المطلوب الاول، حیث قلت ان الموجود یحتاج الی وجود،

واما کلام من یقول اذا کان وجود زید غیر موجود فی الاعیان، فکیف یکون زید موجودا فکلام مموّه مزخرف سوفسطائی، ویتفطن لاستحالته من وجهین،

(احدهما) قوله اذا کان وجود زید غیر موجود فکیف یکون زید موجودا هذا الزام اذ قیل ان الموجود موجود لوجود وهو مصادرة من المغالط علی المطلوب الاول،

(والثانی من الوجهین) ان وجود زید المعقول هو امر معقول موجود فی النفس، فکأن المغالط لا یفرق بین الوجودین الوجود فی الاعیان والوجود فی النفس، فان قال انا نعتبر زیدا الجزئی المحسوس المعقول حتی یکون وجوده شیئا زائدا علی ماهیته فی النفس، اجبنا بان نقول ان حمل المحمول الکلی علی الموضوعات لا یمکن الا بعد ان تکون معقولة، والوجود حکم کلی لا یمکن حمله علی موضوع الا بعد ان یعقل سواء فرضه العقل عند تعقله ایاه واحدا لا تکثر فیه کالباری، او لم یفرضه کذلک،

وانما ظن من ظن هذا الجهل بان المعقول الصرف لا یکون لنا ولا یمکن بل انما تکون معقولاتنا مشوبة بالتخیل، والتخیل لا یدرک الا الجزئی، فربما تخیلنا شیئا وعقلنا فیه عملا اعنی تجریده عن العوارض المشخصة، ولا تتفطن النفس لذلک بل تظن انه جزئی، لاختلاط ذلک المعقول بالمتخیل او تصاقب بعضها من بعض، واکثر ما تعرض هذه الحالة

عند فرض العقل المعقول شيئاً واحداً فمن اضافة الوحدة الى ذلك المعقول ومخالطته للتخيل يظن انه جزئى، فقد تبين وصح ان الموجود فى الاعيان وجود لا شئ واحد، وانما يحصل هذا التكثر عند كونه معقولا وصيرورته ماهية معقولة مضافا اليها ذلك المعنى المعقول المسمى وجودا، ونعم ما قال فاضل المتاخرين[1] روح رمسه وقدس نفسه فى بعض مباحثاته لعل الوجود الذى هو ماهية الحق الاول هو الواجبية المطلقة وانما قال ذلك لان الواجبية لا شركة فيها بوجه من الوجوه، ثم قال ان الوجود الذى هو مقابل العدم المقول على جميع الاشياء هو من لوازم تلك الماهية، فلو كان ذلك المعنى امرا على حدة لتكثرت به ذات البارى جل جلاله وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وعند هذا الموقف عديد مباحثات عميقة وتحصيلات كثيرة وتحاقيق جمة، ومن اخذ دره لفطانته بيده وصحبه توفيق من الله تعالى صادف فى التوحيد ههنا ما يسكن اليه العقل نسأل الله التوفيق للوصول الى الكمال والحمد لله فى كل حال،

---

[1] لعله ابن سينا، ويظهر انه كان لقبا لقبه معاصروه، فنجد فى ديباجة الرسالة التى نسبها صاحب جامع البدائع الى الشيخ ابى سعيد بن ابى الخير الصوفى الشهير صاحب الرباعيات فى الفارسية، وهو معاصر ابن سينا، وبينهما مكاتبات، انه خاطب فيها ابن سينا بهذه الكلمات « سلام عليك، وبركاته وتحياته يا افضل المتاخرين ».
(جامع البدائع للكردى ص ۳۳)

٤

الرسالة الثانية في الوجود

أو

رسالة الأوصاف والموصوفات

للحكيم عمر بن إبراهيم الخيامي

أخرجها السيد سليمان الندوي وقابل نسخها وصححها

اصول هذه النسخة

اما النسخ التی قابلناها وصححناها فثلاث وكلها خطية، اولیها للشیخ عبد القادر بن جمال الدین فی بیجاپور (بمبئی) وهی الآن عند الاستاذ الشیخ عبد القادر سرفراز (دكن كالج، پونه) وهی كثیرة الخطاء كتبت فی سنة ۱۰۲۲ھ بالهند، بید یوسف علی القفار كتبه لحكيم الملك، وكتب علی وجهها الاول "الاوصاف للموصوفات، للحكيم عمر الخيامی"

والاخريان فی مكتبة برلين، ووجدت صورتهما الفوطوغرافية عند الدكتور زبير الصديقی (جامعة كلكتة) تفضل بهما علی. فاولهما بالقطع الصغير بالخط العربی وهی اصح الثلاث واظنها اقدمها، لقدامة هيئة خطها، ولم يكتب عليها تاريخ كتابتها وفی طرة صفحتها الاولی "رسالة فی الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق علی الخلق عمر بن ابراهيم الخيامی" واما ثانيتهما فهی بالقطع المتوسط وبالخط الفارسی، وهی كثيرة الخطاء والسقطات، كتبت فی خامس شهر ربيع الاول لسنة ۱۰۹۱ھ وفی آخرها "تمت الرسالة فی الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامی، خامس من شهر ربيع الاول سنة ۱۰۹۱"

رموز الثلاث: ع للنسخة الاولی التی للشيخ عبد القادر، وبص لنسخة برلين الصغيرة التی هی بالخط العربی، وبم لنسخة برلين المتوسطة بالخط الفارسی،

وللرسالة نسخة رابعة فی مكتبة الشيخ پير محمد باحمد آباد، فی ۱۲ صفحة بالقطع الصغير، لم يورخ ولكن عليها ختم فيه سنة ۱۱۵۵،

"س"

رسالة في الوجود عن الشيخ الامام حجة الحق على الخلق عمر بن ابراهيم الخيامي قدس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي[1] جل جلاله، وتقدست اسماءه، اعطى كل شيء خلقه ثم هدى، واحصى كل شيء عددا. والصلوة على نبيه[3] المصطفى محمد وآله الطاهرين.

الاوصاف للموصوفات على ضربين، ضرب يقال له الذاتي، وضرب يقال له العرضي. ومن الاوصاف العرضية ما يكون لازما للموصوف، ومنها ما (لا)[4] يكون لازما، بل يمكن ان يكون مفارقا اما بالوهم فحسب، واما بالوهم وبالوجود معا.

ثم كل واحد من الذاتي والعرضي ينقسم الى قسمين، قسم يقال له الاعتباري، وقسم يقال له الوجودي[5]. فاما القسم الوجودي فهو كوصف الجسم بالاسود اذا كان اسود. فان السواد صفة وجودية اي هو معنى زائد على ذات الاسود وصفا وجوديا. واثبات هذا القسم الوجودي مستغني (مستغن ؟) عن البرهان لظهوره عند العقل، بل عند الوهم والحس.

واما القسم الاعتباري العرضي كوصف الاثنين بانه نصف الاربعة[6] لانه لو كان كون الاثنين

---

[1] زيادة في بص، [2] في ع: الله [3] ع: سيده [4] زيادة في بص وبم [5] يريد به الموجود في الخارج [6] في ع: الرابع

نصف الاربعة امرًا زائدًا على ذاته لكان الاثنين[1] (للاثنين؟) معان زائدة على ذاته لا نهاية لها بالعدد، والبرهان قائم على استحالته،

واما القسم الاعتباري الذاتي كوصف السواد بانّه لون، اذ كونه لونًا وصفٌ ذاتيٌّ له، والبرهان على ان اللونيّة ليست بصفةٍ زائدةٍ على ذات السوادية فى الاعيان، هو انها لو كانت صفةً زائدةً، فلا بدّ من ان تكون عرضًا، اذ السوادُ عرضٌ، ثم كيف يمكن ان يكون عرضٌ موضوعًا لعرضٍ آخر. وان كان موضوع السوادية موضوعًا اللونية[2] لكانت اللونية صفة فى موضوع السواد[3]، ولكانت اللونيّة[5] امرًا موجودًا فى الاعيان يلزمه من خارج ذاته[4] ان يكون سوادًا وهذا المحال.

ومعنى قولنا الوصفُ الاعتباريُّ[6] هو ان العقل اذا عقل معنى مّا فانه يفصل ذلك المعقول تفصيلًا عقليًا ويعتبر احواله، فان صادف ذلك المعنى بسيطا غير متكثرٍ لجميع الاعراض الموجودة فى الاعيان، وصاف له اوصافًا، فيعلم ان تلك الاوصاف انّما هى له بحسب اعتباره، لا بحسب الوجود فى الاعيان، لتحققه انّ الشئ البسيط الموجود فى الاعيانِ لا يمكن (ان يكون[7]) فيه اجزائيةٌ فى الاعيان، (و[8]) لتحققه ان العرض لا يكون موضوعًا لعرضٍ آخر، ولتحققه ان موضوع ذلك العرض لا يجوز ان يكون موضوعًا لتلك الصفةِ الّتى وصف بها ذلك العرضُ؛ وهذه مقدّماتٌ مسلّمة عندهم، لكن بعضها

---

1 فى الثلاث الاثنين، 2 فى ع: اللونية، وفى الاثنين: للونية، 3 فى ع: السوداء،
4 فى ع زيادة: عند السواء 5 هذه الفقرة محذوفة من بم 6 فى ع: وكذلك 7 الزيادة فى بص وبم، 8 الزيادة فى بص وبم،

غير مسلّم عند اهل الحكمة . ولعلّ هذه المعاني مفروغ عنها في العلم الاعلى الالهي الكلّي .

ومن لم يتفطّن لهذه الاوصاف الاعتبارية من الباحثين عن هذا الموضوع[1]، ضلّ ضلالًا بعيدًا، كبعض المتعسّفين المتأخّرين الّذين جعلوا اللونيّة والعرضيّة والوجود وهذه الاحوال احوالًا ثابتة ممّا لايوصف لا بوجود ولا بعدم[2] . والشكّ الّذي اوقعهم في هذا الخطاء الفاحش[3] في اعظم القضايا الاوّلية واظهرها وهو انه لا واسطة بين السلب والايجاب ظاهر لا حاجة بنا الى ذكره وبعضه اوجد لسخافته، ولو كانوا يتفطنون بالاوصاف الاعتبارية لما وقعوا في هذه الفتنة العظيمة . بل قالوا ان اللونية في الاعيان غير موجودة لا[5] شيئًا متميّزًا عن السوادية انما هي وصفٌ عقليٌّ يحصل في النفس عند تحقق العقل ذاتَ الاسود، وتصفّح احوالها، ومشاركتها البياض في بعض احوالها، وكذلك الوجود والوحدة .

ولعلّ امر الوجود اصعب من سائر الاعراض، لشكّ[4] جماعة من اهل الحقّ فيه، اذ قالوا انّ الانسان المعقول (مثلًا) له حقيقة وماهيّة، لا يدخل في حدها الوجود حتّى ان العاقل يمكنه ان يعقل معنى الانسان من غير ان يعقل معه انه موجود او معدوم، فيلزم لا محالة ان يكون معنى الوجود معنى يلزمه من خارج ذاته . وقالوا انّ وجود الانسانية هو المعنى المكتسب له من غيره، اذ[6] الحيوانية والناطقية له من ذاته، لا بجعل جاعلٍ ولا بسبب مسببٍ، كأنّ الباري جلّ جلاله لم يجعل الانسانية جسمًا مثلًا بل جعله موجودًا . ثم الانسان اذا وجد لا يمكن

---

١ في بص وبر: الموضع، ٢ في ع وبر: عدم، ٣ في ع وبر: القادح، ٤ في بص: ليشكل، وفي بر: لشك
٥ الزيادة في بص وبر، ٦ في ع وبر: او،

ان يكون الا جسمًا. قالوا واذا كان الامر كذلك فالواجب ان يكون الوجود معنى زائدًا على الانسان فى الاعيان، وكيف لا وهو المعنى المستفاد من الغير (لا غير)[1].

وقبل ان نخوض فى حلّ هذه الشبهة ناتى ببرهان ضرورىّ على ان الوجود معنى اعتبارىّ نقول انّ الوجود[2] فى الموجود لو كان معنى زائدًا عليه فى الاعيان لكان موجودًا. وقيل انّ كلّ موجود موجود بوجود[3]، فيكون الوجود موجودًا بوجود (و[4]) كذلك وجوده الى ما لانهاية له وهو محال.

فان قيل انّ الوجود معنىً لا يوصف بالوجود بسلب الاطلاق ولا سلب احد الطرفين حتى لا يقال انّه موجودٌ او غيرُ موجودٍ، طالبناهم حينئذٍ بطرفى النقيض. (و[5]) قلنا هل[6] الوجود موجودٌ فى الاعيان ام غيرُ موجودٍ فى الاعيان[7]. فان أُجيبَ بلا، فقد بان ان الوجود غير موجود فى الاعيان، وهذا هو موضع الخلاف. فمرحبًا[8] بالوفاق. ثم نطالبهم ثانيًا ونقول (هل[9]) الوجود وصف معقول لذات الموجود ام لا، فإن اجيب بنعم، لزم القول والاعتراف بانّ الوجود حكمٌ اعتبارىّ، وان اجيب بلا كان الوجود معدومًا فى الاعيان وفى النفس جميعًا. ولعلّ العقلاءَ يتحاشون عن امثال هذا،

ومنهم من قال ان الصفة التى هى الوجود، لا تحتاج الى وجودٍ آخر حتّى تكون موجودة بلا وجود آخر. والجوابُ لهذا القائل انّ (انه[10]) يريد ان يدفع[11] التسلسل عن نفسه ولم يدفع

[1] الزيادة فى ع وبص [2] فى لص: ان الموجود فى الوجود [3] فى بم: لوجه [4] الزيادة فى بم [5] الزيادة فى بص وبم [6] فى ع: بل، [7] فى بص وبم: للاعيان [8] فى بص: مرحبنا، [9] الزيادة فى بص وبم [10] فى لص: آتريد وفى بم: اتريد [11] فى ع: يرجع

التسلسل، بل وقع فی عدة محالات اُخر. منها ان نقول[1] علی هذا، الوجود الذی یشیر الیه موجود امر لا. فان اجاب بلا فقد وافقنا وناقض نفسه. وان اجاب بنعم قلنا له (هو[2]) موجود بوجود آخر ام لا. فان اجاب بنعم[3] وقع التسلسل ولم یدفع ولزمه المحال. وان اجاب بلا، قلنا هل هذا الوجود الذی ذهبت الیه شیئ له ذات ام لا. فان اجاب بلا فهو هذیان ومحال. وان اجاب بنعم قلنا له (قد[4]) سلّمت ذاتا موجودة بلا وجود، فما بالک لا تسلّم فی کل موجود وفی کل ذات حتی تستریح عن هذه المناقضة، وعن هذه المحالات،

ثم ان صحّ کلامک الاول بان البیاض الموجود یحتاج الی وجود زائد علیه، فهو ایضاً یحتاج الی وجود زائد علیه لا محالة، وهذا محال.

ثم منهم من یتغلغل فی هذه الخرافات، ویشتغل بالمغالطات الموحشة، وحینئذٍ نقطع[5] الکلام معه، ونشتغل[6] برد عه من وجه آخر، وایضاً فان کانت صفة الوجود موجودة بذاتها لا بوجود آخر واقترنت[7] بالمهیة وصارت المهیة (بها[8]) موجودة لکان[9] حکم[10] الجزء محمولا علی المرکب، وهذا المحال. بل لوکان الامر کذلک لما صارت المهیة موجودة بل صارت مقترنة بامر موجود حتی لا تکون صفة الجزء[11] محمولة[12] علی المرکب، (کما ان البیاض[13] بیاض لذاته، واذا اقترن بالجسم لم یصر المرکب) بیاضا بل صار ابیض، ولو کان البیاض ابیض (لذاته لما صار الجسم ابیض بل صار مقترنا بالشیئ[14] ابیض، علی ان العامة یسمون البیاض ابیض)

---

[1] فی الثلاث: یقول [2] الزیادة فی بص [3] فی ع: نعم [4] الزیادة فی بص وبم [5] فی ع وبم: تقطع [6] فی ع: تشتغل [7] فی ع: اقوت وفی بص: اقونت وفی بم: اقترنت [8] الزیادة فی بص وبم [9] فی ع: لکانت [10] فی ع: الحکم بالجزء [11] فی ع: الجزء [12] فی ع: محمولا [13] الزیادة فی بص وبم [14] الزیادة فی بص وبم.

فيقول لون هذا الون ابيض، لكن ذلك على سبيل المجاز، لا على التحقيق، فان كان الوجود ايضا يقال له انه موجود على المجاز لا على التحقيق، فحكمه حكم المجازات، ولا نازع فيه .

واعلم ان هذه المسئلة[1] عامة لجميع[2] العلوم ولا يكاد حقيقته تظهر لتحقق[3] المحقق) الا و يخبر[4] ببطلان هذا، وقد سمعت واحدا منهم يقول ان الوجود موجود ولا يحتاج الى وجود آخر، كما ان الانسان بالانسانية انسان، ثم الانسانية لا تحتاج الى انسانية اخرى حتى تكون انسانية، وهذا القائل لم يفرق بين الانسانية والانسان، لانه لو كانت الانسانية موصوفة بانها انسان، لكانت مفتقرة الى انسانية اخرى، بل هي موصوفة بانها انسانية، فهلا قال في الوجود مثل هذا، ان الوجود غير موصوف بانه موجود حتى يحتاج الى وجود، بل هو موصوف بانه وجود لا غير حتى يدفع هذا المحال، وهذه المغالطة من افحش[5] المغالطات المقولة في هذا الباب، عصمنا الله تعالى من السرقة[6] وحب الغلبة .

واما حل شبهة اهل الحق وهي ان الوجود هو المعنى المستفاد لا غير، (واذا كان هو المعنى المستفاد[7] لا غير) كيف يمكن ان يكون معنى زائدا في الاعيان، (ر[8]) هو على هذه الصفة وهي المستفاد (ة من[9]؟) هذا (ه؟) الذات لا غير، اذا الذات كانت معدومة، وكيف يكون الشئ مفتقرا الى شئ قبل الوجود، انما الافتقار الى شئ من الاشياء هي للموجودات لا للمعدومات، بل النفس اذا عقلت[10] تلك الذات واعتبرت احوالها وفصلتها التفصيل العقلي صارت اوصافها متنوعة منها

---

[1] في ع: المسئلة [2] في ع بجميع [3] في الثلاث لتحقق، [4] في ع، يخبر بطان [5] في ع: افتح [6] في الثلاث: السرقة [7] الزيادة في بص وبم [8] الزيادة في ع [9] الزيادة من الجامع المصحح فلينظر، [10] في ع: غفلت

ذاتيات، ومنها عرضيات فكأنها[1] تصادف الوجود فى جميع الاشياء من قبيل العرضيات، ولا نشك ان الوجود هو معنى زائد على المهيات المعقولة، لا كلام فى هذا، بل الكلام فى الوجود فى الاعيان ثم العقل لما تحقق المهية التى يقال لها الانسانية علم ان الحيوانية والناطقية[2] لها من ذاتها لا بجعل جاعل، والوجود لها من غيرها، بمعنى ان هذا (ه ؟) الذات لو كانت معدومة لما كانت موصوفة بالوجود، فلزم اعتبار صفة الوجود اياها من جهة تعلقها[3] بغيرها، و انى اظن ان جميع العقلاء من شانهم ان لا يخفى عليهم هذا القدر من المعقولات، فمن وجد نفسه من المقصرين فى هذا المعنى فليعلم انها قد زاغت لسبب امر وهمى غلطها، وعليه[4] بالرياضة التامة والاستعانة بحسن التوفيق من الله تعالى، انه ولى الاجابة.

ولكن الاعتبار للاوصاف وتحقيق احوالها من اهم الاشياء للباحث عن هذه المواقف وواجب الوجود على حدة[5] انما هو ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة، فصفة[6] الوجود عند العقل لها من ذاتها لا بجعل جاعل. ولو كانت صفة الوجود معنى زائدا على ذاته، لكانت فى ذاته من حيث هى تلك الذات الواجبة كثرة. وقد سبق البرهان على ان واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته لا كثرة فيه، بوجه من الوجوه[7] الا الكثرة الاعتبارية ولعلها غير متناهية بالعدد، والكثرة الاعتبارية لا تكثر[8] بها الذات بوجه من الوجوه). وبالجملة فان جميع اوصاف واجب الوجود بذاته اعتبارية[9] ليس فيها وجودى اصلا.

---

[1] فى ع: لكانها. [2] فى ع الناطقة. [3] فى بص: تعقلها لغيرها. [4] فى بص: غلبه [5] فى بص: قضية وفى بم: قصة [6] فى ع: الوجود. [7] الزيادة فى بص ولم.

ولعلّ علته[1] وجودى اعنى حصول صور المعقولات فى ذاته، الّا انّها كلّها ممكنة الوجود ولوازمه

ايّاه. والكلام فيه بسيط فى غير (هذا[2]) الموضع فليطلب (من[3]) هناك.

ولما عرفت ان الوجود امرٌ اعتبارىٌ كالوحدة وسائر الاعتبارات، فقد عرفت العدم واحواله من حيث الاعتبار، وكيف يكون العدم وجوديًا، الّا ان العدم معنى معقول، وكل معنًى معقولٍ[4] موجودٌ فى النفس، فماهية العدم اعنى معناه موجودةٌ فى النفس، ثم الكلام فى ان العدم هل هو معقولٌ بالذات او بالعرض، غير ما نحن فيه. والحقُّ انّه معقولٌ بالعرض،

وبعد ان تحقّقتَ هذه المعانى فاعلم انّ كلّ موجودٍ ممكنِ الوجودِ له ماهيةٌ عند العقل، يعقلها من غير ان يقترن بها صفة الوجود، و يعقل معها انّ صفة الوجودِ لها (من غيرها[5]) واذا كانت صفة الوجودِ لها من غيرها، يلزم ان يكون صفة العدم لها عن ذاتها، والصفة التى للشئ عن ذاته قبل الصفة التى له من غيره، قبليةً[6] بالطبع، فصفة العدم للماهيّات الممكنةِ الوجود قبل صفةِ الوجود بالطبع،

ونقول انه لا يمكن ان يكون ماهيّةٌ ممكنة الوجود علّةً لوجودٍ البتّةَ، اللهم الّا ان يكون معدًّا[7] ما او واسطةً او اشياءَ اُخر مثل التى هى ممكنةُ الوجود، فان امكن فليكن اسبابًا فاعليا لوجودِ ب، ومعلومٌ انّ ب تكون ممكنة الوجود، وكلُّ ممكن الوجود لا يوجد الّا يصير وجودُه واجبًا من وجهٍ آخر (فتكون[8]؟) واجبة الوجود، الّا انّ امكان الوجود

---

[1] فى ع: علة، وفى بم: عمل، [2] الزيادة فى بم، [3] فى ع: محذوفة، [4] فى بص: الّا ان العدم معنى معقول موجود فى النفس، فماهية الخ، [5] ساقطة من بص [6] فى ع: قبلته [7] فى ع: معدا ما؟ [8] لا نجد هذه الزيادة فى احدى من النسخ الثلاثة الّا ان المعنى يقتضيها، فلينظر،

لها من ذاتها، والمستفاد هو وجوبُ الوجودِ، فيكون ا سبباً لوجوبِ وجودِ ب، وهذا محالٌ. فلا يجوز ان يكون ماهيةٌ ممكنةُ الوجود (علةً[1] لوجودٍ)

وعلى هذا البرهانِ مباحثُ وشكوكٌ. منها انّ ا انّما صارت سبباً لوجوبِ وجودِ ب من حيث هي واجبةٌ، كما انّ النّار سببٌ لاحراقِ الخشبِ من حيثُ هي حارّةٌ[2]. ثمّ لا مدخل لسائرِ اوصافِ النّارِ في الاحراق ولا تشاحّ[3] في المثالِ. والجواب ان الحرارةَ هي سبب الاحراقِ لا ذات النّار، الّا انّ الحرارةَ لا يمكن ان توجد الا في موضوع[4] مثل النّار، فصار الاحراق مضافاً الى النّار من حيث هي[5] حاملةٌ للسبب الفاعلي، لا من حيث هي فاعلةٌ. ولو كانت (ذات)[6] النار هي الفاعل (الفاعلة؟) لكان لجميع اوصافها مدخلٌ في الاحراقِ، وخصوصاً الاوصاف (للاوصاف؟) الذاتية واللازمةِ التي لا تنفك ذاتُ النارِ عنها. وانّا[7] قلنا ان ذات ا من حيث هي واجبة مُوجِبةٌ لِبَ. واذا قلنا من حيث هي واجبةٌ، كان الوجوبُ شرطاً في كونِ ا علةً، لا نفس العلّةِ. ففرق بين الشرطِ الذي به تكونُ العلّةُ علّةً، و(بين الشرط[8] الذي) هو العلّةُ لنفس[9] (نفس؟) علة وجوب ب هي ذات ا بايّ شرطٍ كان. ثمّ هذا الشرط اعني اعتبار وجوب ا الذي لها من غيرها، لا يسلبُ[10] عنها اعتبار الامكان الّذي لها من ذاتها. وكيف يمكن سلب الاوصافِ اللازمةِ. فذاتُ ا التي هي ممكنةُ الوجود بشرط وجوبها علّةٌ لوجوب ب، فيكون

---

[1] هذه الزيادة في ع [2] في ع: وحلد ٫لا؟ [3] في ع: تساح، في بم: تشاج وفي بص: تشاح، (والصحيح تشاحّ مصدراً، كقولك لا مشاحّة في الاصطلاح) "سليمان"

[4] في ع وبم: موضع [5] ساقطة من ع [6] الزيادة في بص وبم [7] في ع: ما وفي بم: اما، وفي بص مشتبها بين اما وانا، [8] الزيادة في ع [9] في ع: ولنفس، في بص وبم: لنفس [10] في بم: الا بسبب في بص: الا تسبب،

للامكانِ مدخلٌ فى تتميم الوجوب وافسادة[1] الوجود. وكيف لا وهو من لوازم العلة الفاعلية، و له مدخلٌ فى تتميم ذات ا، فكيف فيما توجبه ا، ولو[2] كان اعتبارُ الامكانِ مسلوبًا عن ذات ا عند كونها واجبةَ الوجودِ، لكان يقدح فى هذا البرهان قدحًا، الّا انّ هذا الاعتبارَ لها من ذاتها لا يمكن سلبه بوجهٍ من الوجوه،

فان قال قائل او يشكّكُ متشكّك[3] انّ وجوب ا هو علّةُ وجوبِ ب، الّا انّ وجوبَ ا لا يمكن ان يوجد (الّا ويكون موضوعه ا، كما انّ[4] الحرارة هى علّة الاحراق، لانّها لا يمكن ان يوجد) الّا فى موضوع، واذا كان وجوب ا علّةً لوجوبِ ب، ثم ذاتُ ا يلزمها[5] الامكانُ لا يكون للامكانِ الّذى هو لازمُ موضوعِ وجوبِ ا، مدخل فى تتميم الوجوبِ. فيكون الجواب[6] انّ وجوب ا ليس هو شيئًا موجودًا فى الاعيان على ما تحققته، انما هو امر بحسب اعتبار العقلِ، والامرُ الاعتباريُّ الموجودُ فى النفسِ، المعدوم فى الاعيانِ، كيف يكون سببًا لذاتٍ موجودة فى الاعيان (كالحركة حرارةِ النار[7]، فان حرارةَ النار موجودة فى الاعيان) ثم الاحراق الحاصل من الحرارة ليس هو امرًا وجوديًا، بل انّما هو امرٌ عدميٌّ، وستعرف تفصيل هذا الكلام بعد هذا الفصل[8].

وايضًا فان كل (كان؟) وجوب ا الّذى يظنُّ[9] به انّه سببٌ لوجوبِ ب موجودًا فى الاعيان لكان لذات ا[10] التى هى موضوعة[11] مدخلٌ فى تتميم الوجوب، لانّ الفاعل المفتقر فى وجوده الى المادّة لا يكون له فعلٌ الّا بمشاركة المادّة وما[12] وجوب ا هى ذاتُ ا، فيكون لذاتِ ا شركة

---

[1] فى ع: وفساد الوجود وبم: افسادة الوجود، [2] فى بم: اذ [3] فى ع: متشكك [4] الزيادة فى بص وبم، [5] فى ع: يلزمها، [6] الزيادة فى بص [7] ولا فصل بعده فى احدى من النسخ، فذلك يدل على نقص فى آخر الرسالة [8] فى بص وبم كل، ولا توجد هذه الكلمة فى ع، والمعنى يقتضى انه كان، [9] فى ع: نظن [10] فى ع: بذات، و فى بم وبص: ذات [11] فى ع: هو موضوعه،

في تسميم الوجوب، ويكون للازمها[1] الذي هو الامكان والعدم ايضاً شركة[2] وهذا محال. فقد بان انّ جميع الذوات والماهيات انما تفيض من ذات المبدء الاول الحقّ جلّ جلاله على ترتيب (و)[3] في سلسلة نظام، وهي كلها خيرات[4] لا شرّ فيها بوجه من الوجوه، انما الشرّ الذي هو العدم او لازمه يحصل من ضرورة التضاد[5] على ما (قد)[6] عرفت تفصيله. تعالى الله عما يقول الظالمون الملحدون علوّاً كبيراً. ولا حول ولا قوة الا به، و(هو)[7] حسبي ونعم المعين. والحمد لله الذي هو المبدء الاول. وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين. تمت بعون الله وتوفيقه.

---

(١) في ع ويم: لازمها (٢) الزيادة في بص ويم (٣) في يم: خراب (٤) هذه العبارة تدل على ان لهذه الرسالة صلة برسالة الكون والتكليف التي استدل فيها على ضرورة التضاد في العالم، "سليمان" (٥) الزيادة في بص وبم (٦) الزيادة في يم (٧) في يم: محمد صاحب لواء الحمد والمقام المحمود. وتمت الرسالة في الوجود من تصانيف الحكيم العلامة عمر بن ابراهيم الخيامي رحمه الله، خامس من شهر ربيع الاول سنة ١٠٩١ هـ

۱۲۸

رسالہ فی کلیات الوجود

للحکیم عمر بن ابراہیم الخیامی

از کتبخانۂ متحف برطانی (برٹش میوزیم لائبریری) لندن

سید سلیمان ندوی

عکاسی کردہ طلب و تصحیح و مقابلہ اش بپرداخت

اصل این نسخه

اصل این نسخه، نسخهٔ ایست قدیمة الخط که در کتبخانهٔ متحف برطانی لندن (برٹش میوزیم لائبریری) است، ونسخهٔ آخر ازین رساله در کتبخانهٔ ملی بپاریس، در مجموعهٔ روضة القلوب موجود است، چنانکه کریستن زن بآن نشان داده است، وپارهٔ آخرین اوراکه در نسخهٔ مطبوعهٔ ما پارهٔ ہفتمین است، کریستن زن وفریڈرک روزن نشر کرده اند، وما اوراباین رساله مقابله کردیم، وبقید اختلافات نسختین پرداختیم،

نسخهٔ متحف برطانی بر دو صفحه بخط قدیم وکهنه نوشته است، وپس ازین دو صفحه عبارت باقیه راکاتب نسخه برحاشیهٔ صفحهٔ دوم، باز مابقی را برحاشیهٔ صفحهٔ اولی نوشته تمام کرده است، بعض فقرات این حواشی راکرم خورده است، یالفوتوغراف درست نیامده است، ازین جهت افسوس میخوریم که در پارہاے سوم وچهارم وپنجم فقراتے چند ناخوانده بماند، وبجایش نقطه ها نهاده شد، چشم داریم که دیده وران پاریس بدردش چاره گر فرمایند،

رموز:۔ نسخهٔ لندن، ل، ونسخهٔ پاریس، پ،

"س"

رسالة التحمید لعمر ابن الخیام فی کلیات الوجود

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چنین گوید ابوالفتح عمر بن ابراہیم الخیامی کہ چوں مرا سعادتِ خدمتِ صاحبِ عادل فخر الملک ابن مؤید (؟) حاصل گشت، وقربت واختصاص او تعالی مجلسِ خویش بہروقت، از من یادگارے خواستے در علمِ کلیات، پس ایں جزوے بر مثالِ رسالتے، از بہر در خواستِ او املی (املا؟) کردہ شد، اگر اہلِ علم وحکمت انصاف بدہند کہ ایں مختصر مفید تر از جملہ مجلدات است، ایزد تعالیٰ مقصود حاصل گرداناد بمنّہ وکرمہ،

آغازِ سخن،

۱- بدانکہ ہرچہ موجود است بجز ذاتِ باری یک جنس است وآں جوہر است، وجوہر بدو قسمت است جسمیت وبسیط، ولفظہاے کہ بازاے معنی کلیات است اوّل لفظ جوہر است، وچوں آنرا بدو قسمت کنی لفظے جسمیت ولفظے بسیط، وموجوداتِ کلی اربیش از یں سہ نام یعنی جوہر وجسمیت وبسیط نیست، ازاں جہت کہ بجز ذاتِ باری تعالیٰ موجود است ہمین است وکلیات نوعے قسمت پذیر آید، ونوعے ناقسمت پذیر، انچہ قسمت پذیر است جسمیت، وانچہ ناقسمت پذیر است بسیط است، وقسمت پذیر وناقسمت پذیر متفاوت اند بترتیب، انچہ بسیط است از وجہ تفاوتِ ترتیب دو نوع کلّی است، نوعی را عقل گویند

و نوع را نفس، و این هر یک را بدو ترتیب است،

اینچ کلّی است و جزویات ایشاں را نهایت نیست، **اوّل عقل** فعّال است که معلول است بنسبت با واجب الوجود، و علّت است جمله موجودات را که زیر اوست، و مدبّر است موجودات کلّی را، و **عقل دوم** مدبّر فلکِ اطلس است، و **عقل سوم** مدبّر فلک افلاک است، و **عقل چهارم** مدبّر فلکِ زحل است، و **عقل پنجم** مدبّر فلک مشتری است، و **عقل ششم** مدبّر فلک مریخ است، و **عقل هفتم** مدبّر فلک آفتاب است، و **عقل هشتم** مدبّر فلکِ زهره است، و **عقل نهم** مدبّر فلکِ عطارد است، و **عقل دهم** مدبّر فلکِ قمر است، و این هر عقلے را نفسے است، بازار او که عقل بے نفس باشد و نفس بے عقل، و این نفوس بر عقل چنانک مدبّر است افلاک را محرّک کند، هر یکے مر جرم فلک خویش را، اینچ نفس است محرّک بر سبیلِ فاعل، و اینچ عقل است محرّک است بر طریق معشوقی، ازاں جهت که عقل بر تبت برتر از نفس است و شریفتر از نفس است، بداں سبب که بواجب الوجود نزدیکتر است،

۲۔ و بباید دانست که اینچ می گویم که نفس محرّک فلک است بر طریقِ فاعل، و عقلی [عقل؟] محرّک نفس است بر طریقِ معشوقی، ازاں جهت میگویم که نفس مشابهت می نماید بعقل، و می خواهد که در و رسد، و از جهت این قصد ارادتی که نفس را بعقلست حرکات در فلک می آید، و آں حرکات، اجزاء فلکی را مستوجب عدد می گرداند، . . . . . . باشد بواجب که کلی بود و عدد کلی بے نهایتی واجب کند، از بهر آنک هر عددی که او را نهایت بود آں عدد جزوی بود، بداں سبب که عدد از دو صفت بیرون نباشد، یا جفت بود یا طاق،

اکنوں بباید دانستن که موجودات کلی که آں را دواست که ایشاں معلول واجب الوجود اند،

اوّل عقلِ فعّال است، آنکه نفسِ کل است، آنکه جسمِ کل است، و جسم به سه قسم است، افلاک و امّهات و موالید، و این هر یکے قسمت پذیر اند، و اجزا ایشان را نہایت نیست در کون و فساد، چنانک افلاک و انجم را که کون و فساد شان نیست در اجزاء، و زیر او امّهات است، اوّل آتش آنکه ہوا آنکه آب آنکه خاک و موالید که اوّل او جماد است آنکه نبات، آنکه حیوان، و انسان ہم از جمله حیوان است از وجہ جنسیت امّا نوعِ پسین است، و از جہت نطق بر حیوان شرف دارد،

و ترتیبِ موجودات ہمچنین است که ترتیبِ حروف، که مخرج ہر حرفے از حرفے دیگر است که بالائے اوست، و ہر یکے از دیگر خاسته است، چنانک چون مثلاً الف که مخرجِ او از ہیچ حرف نیست، از بہر آنک او علتِ اوّل است جمله حرفہا را، و برہانش آنک او را ماقبل نیست، امّا مابعدش ہست، و اگر کسے ما را پرسد که اندک ترین عدد ہا کدام است، گوئیم که دو است، از بہر آنک یکے عددے نباشد، چه عدد آن بود که آن را ماقبل بود، و مابعد بود، چنانک مثلاً گویند یکے در یکے جز یکے نه باشد، و یکے در دو جز دو نباشد، و یکے در سه ہمچنین، امّا دو در دو از جہت آن باشد، و جمله عدد ہمچنین است، پس واجب الوجود یکے است نه از روے[1] عددے، بگفتیم که یکے نه عدد باشد، از بہر آنک او را ماقبل نیست، و علم نخستین یکے واجب کند و معلولِ او عقل است، و معلولِ عقل نفس است، و معلولِ نفس فلک است، و معلولِ فلک امّهات است، و معلولِ امّهات موالید است، و انتہائے ہر یک به نسبت با زیرِ خویش علّت، اِنچ معلولِ چیزے است، لابد علّت چیزے دیگر است، و این قاعده را سلسلة الترتیب خوانند، و مردم را مردمی آنکه درست شود که این سلسلة الترتیب بشناسد، و

[1] از روے ؟ ،

بداند که این جمله ارباب متوسط اند، چونکه افلاک(۱) امهات و موالید، و علّت(۱) وجود او اند، نه از جنس
او از الله جل جلاله، اکنون چون ما شریفترین چیزے در آخر نفس و عقل یافتیم، معلوم شد که ابتدا ہمان باشد،
و مردم چون ابتدا، و انتها را بدانست، باید که نزدیک او درست شود که نوعِ عقل و نفس و را جنسِ
نفس و عقل یکیست، و این دیگر ارباب متوسط است و از او بیگانه، و از ایشان بیگانه، پس باید
آہنگ بجنسِ خویش بود، تا از ہم گوہران خود دور نماند، زیراک عذابِ مقیم باشد، و معلوم است
که جنس را با بسائط ہیچ مناسبتے نیست، و حقیقتِ ذاتِ مردم بسیط است، نا قسمت پذیر، و حدّ
جسم آنست که او را طول و عرض و عمق بود، و اعراض دیگر چون خط و سطح که بدو قائم میشوند، و حدِ بسیط
آنست که مدرکِ اشیا است، و صورتِ علم را قابل است، و او نه نقطه است و نه خط و نه سطح و نه
جسم و نه از جملہ اعراضِ دیگر، چون کمیت و کیفیت و اضافت و این (و) متی و وضع و ملک و ان یفعل
و ان (ان) ینفعل، از این ہیچ چیز نیست، امّا جوہریست بذاتِ خویش قائم، و برہان آنک او
جوہر است آنست، که صورتِ علم بدو قائم است و علم و عرض (و علم عرض ؟) است، و عرض
بعرض (قائم نشود ؟) ... (۲) ... و مان (این) جوہر را از صفتِ اجسام ہویت است، و
دنفسی (دانستن) و بدین صفت گفتن مقصود تقرب است، که از اجسام بود، چه این تقرب
نمی باید که وی را بود که با خویش که آنگاه سبب ہلاک وے(۳) باشد،

۳- بدانک عقل با دراکِ معقولات بنفسِ خویش، و نفس را به حقیقتِ ادراکِ معقولات بعقل
... ... فرازی و بزرگی که از جملۂ لوازمات نفس است ... (۴) ہمیشه با عقل مشابہت میدہد

(۱) ایزد؟ (۲) سطرے محو شده (۳) حروف این سطور زیر خط که بحاشیۂ صفحۂ دوم اصل است قدرے محو شده، و بدرستی خوانده نشد،
(۴) ہر کجا که نقطه ہا است حرفہا خوانده نشد،

وبرہان آنست۔۔۔ بر ہیچ عقل بوقت ادراک البتہ حبید (؟) بر۔۔۔۔۔ خویش را از عقل زیادت شمرد، بوقت ادراک۔۔۔۔ او تحقیق (؟) بود ہیچ حقیقی نباشد، وایں مشابہت۔۔۔۔ است وآثار او در محسوسات پدید می آید، بس تشریف تراست، بے رعونت نیست بہ ہیچ خیال از رعونت (؟) کہ ترکیب جسم از مادہ وصورت است داو۔۔۔۔ او در کلیات نفس می دہد و در جزویات معلولِ خویش را وانیکہ در؟ جزویات۔۔۔۔۔۔۔ وبشرحش حاجت نیست، چنانک نفس کلی را نفس می دہد، واستقس را استقس میدہد، وہم موالید را والد (موالید؟)۔ جزاوست، کل موالید را در کیفیت در ترکیب۔۔۔۔ می دہد وہم فلک وہم استقس وہم موالید (؟) میسراز ان دیگر جزء و۔۔۔۔۔

۴- بدانک قدما در جزویات چنیں نہ کردہ اند، از بہر آنک جزویات آیند و روند و (نا؟) پائیدار باشند۔۔۔۔ اجتہاد بکلیات کردہ اند، از بہر آنک کلیات ہمیشہ برجا باشند، وعلیکہ بر ایشاں دلالت کند پائے دار بود، وہر کہ کلیات معلوم کرد، جزویاتش بہ ضرورت معلوم شود،

اکنوں بدانک کلیات پنج قسم است، جنس[1] ونوع[2] وخاصہ[3] وفصل[4] وعرض[5]، وایں ہر قسمے بہ نفسِ خویش کلیست، چنانک مثلاً جنس لفظیست مکثر (؟) وکلی، کہ دربراو (در زیر او؟) کثرتِ کل افتد، چنانک جسم وجوہر کہ ہریک بہ نفسِ خویش کلی اند، وو (؟) زیر یکے کثرت افتد چنانک مثلاً جوہر لفظے باشد کہ برجملہ معلومات غیر باری تعالیٰ دلالت کند،

وجوہر نیز بدو قسمت است، نامی وغیر نامی، ونامی بدو قسمت است حیوان وغیر حیوان، و حیوان نیز بدو قسمت است، ناطق وغیر ناطق، اکنوں ایں جائیگاہ جنسے می تواں یافت کہ (بالا؟) آں نوع نوعے دیگر نیست، وآں حیوانِ ناطق است، آں دیگر انواع، متوسط اند، وانواعِ متو سط

هر یکے به نسبت (پائین ؟) خویش جنس اند، و به نسبت بالائے خویش نوع اند، و بداں جائیکه نوع اند جزو اند مر کلِ خویش را، و بداں جا که جنس اند (کل[1] اند؟) مر جزو خویش را، پس درمیان هر یکے هم کل[2] و هم جزو، و چنانک مثلاً جوهر که او جنس است مر نوعِ خویش را، و نوعِ او ناطق و غیر ناطق، اکنوں بدانک جوهر کلّی باشد که جنسے که موجود ست همه جزو اُو باشد، و فصل کلی باشد که بقوت او جنس را از جنس و نوع را انواع (از نوع ؟) جدا تواں کردن، و دیگر چیزها هم بریں قیاس،

و **خاصه** عرضے باشد که وے را نه بوهم، و نه بعقل، از جوهر خویش جدا تواں کردن، چنانک مثلاً تری[1] از آب، که اگر تری از آب جدا کنی، آنگاه نه آب باشد، و گرمی[2] از آتش، و خشکی[3] از خاک، و لطافت[4] از هوا، و انچ بدیں ماند،

و **عرض عام** به نه قسم است، کمیت[1] و کیفیت[2]، و اضافت[3] و این[4] و متی[5] و وضع[6] و ملک[7] و ان یفعل[8] و ان ینفعل[9]، و ایں جمله اعراض اند، و کمیت چندی باشد، و کیفیت چگونگی، و اضافت نسبت کارے به کارے باشد، و این کجائی باشد، و متی کیبی[4] باشد، و وضع نهادگی باشد، و ملک اورائی[5] باشد، و ان یفعل کردگی باشد، و ان ینفعل کنندگی باشد، و ایں جمله آنست که هر حرکاتے و سکناتے که مدبر افلاک را و امهات را . . . . کسی آب حیات رابد اند (؟) . . . جزویات باشد، و حرکات و سکنات ممکنات (؟) . . . . چنانک باشد معلوم او گردد، و ایں سخن را . . . . . اولی تر آں باشد که مردم تفحص کند باستاد؟ خویش . . . . که انچ مقصود است موقع ست (؟)،

۱؎ این عبارت در نسخه نیست، بگر مقام اقتضاے آن میکند،
۲؎ حاصل مصدر راز "کے" ساخته است، ۳؎ در اصل "اوراے" نوشته، گمان می برم که اورائی باشد،
۴؎ انچه که چون اَدره (اے ابره) باشد، یعنی لباس بالا، میبذی در ہدایة الحکمة گوید واما الملک ویقال له الجدة ایضا
هو حالة تحصل للشئ بسبب ما یحیطه، الکون الانسان متعمما متقمصا" "س"

بدانک هر سخنے کہ گویند او...... خادم باشد کہ آں را امر گویند، وآں.... گوید باآنکس بود او را مامور خویش دانستہ باشد، یا دل خواہی (؟) باشد وآں چناں بود کہ کسے از راہ کمتری با کسی گوید کہ بالای او بود، یا قضیہ شرطی بود، آں چناں باشد کہ کسے گوید اگر نہ چناں باشد چنیں بود، وقول متبائن است وآں سخنے بود کہ او صورتے دیگر دارد، وحقیقت آں سخن بود، وقول دیگر مشترک است چنانک مثلاً کہ لفظے باشد کہ آں لفظ بر دو معنی یا بیشتر دلالت کند،

۵۔ بدانک کارہا کہ از مردم بروں آید از دو چیز بروں نیست و ہر دو عرض است، اما حال[۱] باشد اما ملکہ[۲]، واما ملکہ، حال آں باشد کہ در مردے از تغیرے یا از سر شہوتے یا از سر دعوی حرکاتے و سکناتے پیدا آید، وایں از دو بروں نیست، یا پسندیدہ باشد یا ناپسندیدہ، چنانک مثلاً خشم وحقد کہ ہر دو ناپسندیدہ باشند، یا شفقت ومحبت کہ ہر دو پسندیدہ باشند، وہر چہ در رسید وزود برشد آں را حال خوانند، وہر چہ دیرتر بماند آں را ملکہ خوانند، چنانک مردم بخواند و دیرتر کہ فراموش کند تا صفات پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہ با مردم باند، ولیکن چوں معدوم شد آں ممکن بود، ہم عرض باشد بشرف مردم ہیچ تعلق ندارد.....

در اثبات صانع عظمت کبریاؤہ بباید دانست کہ ہر چہ مردم در آں اندیشہ تواں برد از سہ بیروں نیست، یا واجب باشد یا ممکن یا ممتنع، اما واجب دآں (؟) چیز باشد کہ نشاید کہ نہ باشد، وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت واجب[۳]

۱؎ واضح خواندہ نشد، ایں جا حرفے باید کہ مرادف سوال و دعا باشد، چنانکہ اصطلاح منطقیان است،

۲؎ دراصل تکرار است، شاید کہ ایں تکرار غلط باشد، ۳؎ کذا،

وممتنع آں باشد کہ وجود او (نشاید کہ باشد[1]) وممکن آں باشد کہ وجود او) شاید کہ باشد وشاید کہ نباشد
وچوں ممکن را اثبات کردی بضرورت ممتنع لازم شود، از بہر آنک چوں گفتن چیزے ہست تواہم
خلق کہ وجود او ممتنع است، پس ایں چہ کہ بوجود او بہمہ طریقہا واجب است باری عز اسمہ باشد
وانچ وجود او ممکن باشد ہرچہ موجود است بجز ذات باری تعالیٰ، وانچ ممتنع است وجود ممکن
نباشد واللہ اعلم،

۶۔ بدانک موجودات بر دو قسم است، یکے واجب الوجود است، وآں باری تعالیٰ ست
ودیگر ممکن الوجود است، وآں دو نوع است، یکے جوہر وآں ہر آں موجودی کہ از موضوع مستغنی
بود، ودوم عرض، وآں ہر آں موجودے بود کہ از موضوع مستغنی نباشد، وجوہر بر دو قسم است یکے
جسم ودیگر غیر جسم، واجسام در جسمیت برابراند ومتساوی، وآثار واجسام مختلف است، بعضی گرم است
وبعضی سرد است، وبعضی نباتست وبعضی معدنست، ورو انبود کہ مقتضی آں آثار مختلف جسمیت
مشترک بود کہ بریست از اثبات صور وقوی در جسم، تا بسبب اختلاف درآں آثار پیدا شود، وحکما
بعضے ازاں صور را خاصیت نام نہادہ اند، پس ہر آنکسے کہ آثار اجسام مخصوص بداند گرآں افعال
صادر را صور نیست. . . . . . جو. . . . . . . ہر آئینہ قوت را بمقدار عقل انسانی . . . . . .
کیا شد (؟) بسبب غربتی آں بود، واما حکما. . . . . معرفت آثار آں قوت علی. . . . . .
ہیچ گونہ از و عجب ندارد، چہ ہمچنانک سنگ مقناطیس آہن می رباید، آتش را قوتیست کہ از یک
شعلہ از وے صد ہزار چنداں کہ وی پیدا میشود ودرآں آتش ہیچ نقصان پیدا نیاید، واگر نہ آں استی

---

[1] ایں عبارت در اصل نیست اما ظاہر کلام دلالت بریں میکند، "س"

که آتش دیده باشد وبسبب کثرت دیدن آں غرابت وتعجب زائل گشته است، واگرنه جرم آتش از همه
غریب تر وعجیب تر است، وهمچنانک مردم از آتش آں فعل عجب ندارد، وداندکه در آتش قوتیست
که موجب احتراق وتسکین (تسخین؟) است، همچناں باید که تصور کند که در جسم مغناطیس قوتیست که فعل
او آهن ربودن است، وهرآنکس که ایں معنی بحقیقت تصور کند از بسیار اشکالات خلاص یابد،

۷- بدانک کسانی که طالبانِ شناخت خداوند سبحانه وتعالیٰ اند چهار گروه اند، اوّل متکلمانند
که ایشان بجدل وحجتهای اقناعی راضی شده اند وبداں قدر بسنده کردند در معرفت باری[1] عز اسمه،
دوم فلاسفه وحکما اندکه ایشاں بادلهٔ عقلی صِرف[2] در قوانین منطقی طلب شناخت کردند، وهیچ[3] ادلهٔ
اقناعی نکردند، لیکن ایشاں نیز بشرائطِ منطق وفا توانستن[4] کرد، وازاں عاجز آمدند، سیم[5] اسماعیلیان
اند وتعلیمیان[6] که ایشاں گفتند که طریقِ معرفت جز اخبارِ خبرِ[7] صادق نیست چه در ادلهٔ معرفت صانع،
(و[8]) ذات وصفات وے اشکالات بسیار است وادلهٔ متعارض[9]، وعقول دراں متحیر وعاجز، پس
اولیٰ تر آں باشد که از قولِ صادق طلبند، چهارم اهلِ تصوف بودند[10] که ایشاں بتفکر واندیشه طلب معرفت[11]
نکردند که بتصفیهٔ باطن وتهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت وهیآت بدنی منزه کردند،
چوں آں جوهر صافی گشت (و) در مقابلهٔ ملکوت افتاد، صورتهاے آں بحقیقت[12] در آنجا نگه پیدا
شود (بی[13]) هیچ شکے وشبهتے، وایں طریق از همه بهتر است (چه معلوم شده[14] است) که هیچ کمال از حضرت

---

[1] پ:- خداوند [2] پ:- (تشریف؟) [3] پ:- وهیچ گونه بادلهٔ اقناعی قناعت نکرده اند، [4] پ:- نتوانستند بردن، [5] پ این لفظ ندارد [6] پ:- مخبر [7] چنانکه در نسخهٔ روزن است، [8] پ:- زیاده، [9] پ:- متعارف، [10] پ:- اند، [11] پ:- نه بتفکر واندیشه طلب معرفت کردند، بلکه [12] پ:- ایں تحقیقات، [13] ایں زیادت موافق پ ست، در اصلِ ما بجاے ایں «که» است، [14] زیادت در پ است،

خداوند منجول[1] نیست، وآنجا نگه منع وحجاب نیست، پس[2] هرانچ آدمی رانبود از کدورت طبع باشد،
چه اگر حجب[3] زائل شود وحائل رو[4] مانع دورگردد، حقائق چیزها چنانک باشد پیدا شود، وسید عالم[5]
علیه افضل الصلوٰة والتحیة بدین اشارت کرده است وفرموده[6] الا[7] ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات[8]
فتعرضوها، تمت الرسالة بحمد الله تعالی وحسن توفیقه، وصلی الله
علی سیدنا ونبینا محمد وآله الطیبین الطاهرین،

---

۱ پ:- دریغ، ۲ پ:- مگر هرانچه هست آدمی را از جهت کدورت طبیعت باشد، ۳ پ:- حجاب،
۴ زیادت در پ است، ۵ پ:- وسید علیه السلام، ۶ از پ ساقط است، ۷ در پ: چنین است
ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوها،

۸ ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی محدث نیشاپوری المتوفی ۴۵۸ھ این حدیث را بکتاب خود کتاب الاسماء والصفات باین طریق آورده است عن انس بن مالک رض عن رسول الله صلعم انه قال اطلبوا الخیر دهرکم کله وتعرضوا لنفحات رحمة الله تعالی، فان لله تعالی نفحات من رحمته یصیب بها من یشاء من عباده، وامام غزالی در رسالۀ خود المنقذ من الضلال می آرد کما قال علیه السلام ان لربکم فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها، (ص۵ مطبوعۀ مطبعۀ میمنیه مصر) وبوعلی سینا هم ادرا در رسالۀ تفسیر سورۀ فلق آورده است،
"س"

ميزان الحكم

او

رسالة في معرفة مقداري الذهب والفضة

للحكيم عمر بن ابراهيم الخيامي

اخرجه السيد سليمان الندوي من كتاب ميزان الحكمة

لعبد الرحمن الخازني الموجود في مكتبتي جامع بمبائي

والمكتبة الآصفية بحيدرآباد الدكن

أُصُولُ هٰذِهِ الرِّسَالَة

من مشاهير حكماء القرن الخامس، ومعاصري الخيّامي عبد الرحمان الخازن او الخازني مولى الشيخ العميد القاضي ابي الحسن علي بن محمد الخازني كانت له منزلة سامية عند السلطان سنجر السلجوقي (سنة ٥١١ سنة ٥٥٢ﻫ) وضع له زيجا سماه الزيج السنجري كما ذكره البيهقي في كتابه تتمة صوان الحكمة، وله كتاب جليل في صناعة موازين الفلزّات وصنعة موازين الماء، سماه ميزان الحكمة، وذكر في مبتدئه انه تولّى جمعه وتدوينه مما اشار اليه الحكماء المتقدمون وبسطه المتاخرون في شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة والكتاب يحتوي على مقدمة وثماني مقالات.

١- ولهذا الكتاب نسختان بالهند، احدهما وهي اقدمهما واصحهما في مكتبة جامع بمبائي، كتبها ابو نصر احمد بن محمد العراقي فرغ منه صبيحة يوم الجمعة غرة ربيع الآخر سنة خمس وثمانين وخمسمائة، وفي اليوم الثاني والعشرين من تيرماه القديم ﺷ٥٥٤ يزدجردية بساحل بحر عمان في موضع نفال، وقد كتب تحته من بعد سطر الاحد، الثالث عشر من شعبان سنة سنة وثمانين وخمسمائة باصفهان، فيظهر منه ان النسخة كتبت في عصر لم يبعد عن عصر المصنّف الا مقدار نحو ثلاثين او اربعين سنة تقريبًا،

٢- والنسخة الثانية لهذا الكتاب في المكتبة الآصفية بحيدر آباد الدكن، كتبها احمد بن مكّي الشيرازي سنة ١٠٣٣ﻫ وهي كثيرة الخطأ، ورقمها (١٢٥) في الرياضيات العربية، وفيها سقطات وبياضات

وقد نشر الفاضل الروسی خانیکوف بعض اجزائه الاولی فی المجلة الاسیاویة الامریکانیة سنة ۱۸۶۰م

وقد اتی المصنف فی المقالة الرابعة من کتابه میزان الحکمة، برسائل فی اوزان الفلزات

بالمیزان الهوائی والمائی لعدة من الحکماء، ومنهم عمر بن ابراهیم الخیامی فله فیها رسالة فی میزان الماء

المطلق، دمجها الخازنی فی الباب الخامس من المقالة الرابعة من کتابه هذا،

۳ــ وتوجد نسخة لهذه الرسالة ناقصة النصف فی مکتبة غوتا بالمانیا، نشرها المستشرق

الالمانی فریدرخ روزن فی اخر نسخة الرباعیات المطبوعة بمطبعة کاویانی ببرلین سنة ۱۹۲۸م

وهذه الرسالة هی التی ذکرها مترجمو الخیامی وسماها بعضهم میزان الحکم واخرُ رسالة

فی معرفة مقداری الذهب والفضة،

وانی طلبتُ نقل هذه الرسالة خاصة من حیدرآباد الدکن، وبمبائی، فاتانی نقلها الصحیح

من المکتبة الآصفیة، قام به اخونا العزیز عبد القدوس الندوی، المشتغل فی دائرة المعارف

بحیدرآباد الدکن، وصورتها الفوطوغرافیة من بمبائی اعتنی بها اخونا الاستاذ سعید رضا الندوی

معلم العربیة فی کلیة القدیس زیویر فی بمبائی، فشکراً لهما خالصاً من اخیهما، وقمت بمقابلة هذه النسخ

وجعلت عمودها الذی اعتمدت علیه نسخة بمبائی العتیقة القلیلة الخطأ،

رموز النسخ:ـ

ب نسخة جامع بمبائی،

ح نسخة مکتبة حیدرآباد الدکن،

غ نسخة غوتا المطبوعة الناقصة،

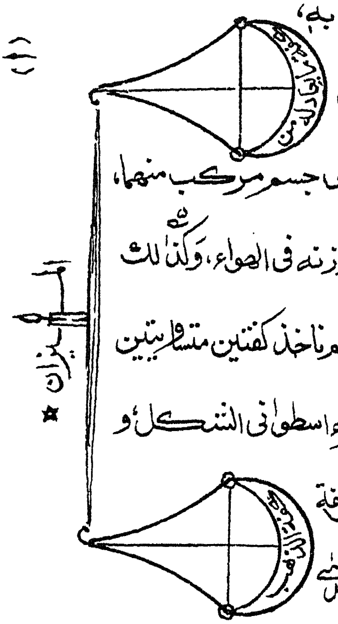
۱ــ اما نسخة خانیکوف الخطیة فلم اجد لها اثرا، فلعلها فی تبریز حیث کان سفیر اروسیا، "س"

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الخامس فی میزان الماء المطلق للامام عمر الخیامی، والعمل به، والبرهان علیه

اذا کانت الکفتان او احدٰهما فی الماء، والقول فیه یدور علی اربعة فصول،

الفصل الاول فی صنعة الميزان والوزن به،



قال الامام[1] عمر[2] بن ابراهیم الخیامی، اذا اردت ان تعرف مقدار کل واحد من الذهب والفضة فی جسم مرکب منهما، اخذنا[3] مقدارًا من الذهب الخالص ونعرف[4] وزنه فی الهواء، وکذلك[5] ناخذ فضة خالصة ونعرف وزنها الهوائیة[6]، ثم ناخذ کفتین متساویتین متشابهتین فی[7] میزان له عمود متشابهة[8] الاجزاء اسطوانی الشکل و نضع الذهب فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، وکذلك نضع الفضة فی احدی الکفتین فی الماء وفی الکفة الاخری ما یثقلها، ونعرف مقداره[9] ونسبة وزنه[10] الهوائی الی وزنه[11]

---

[1] ح: صفة [2] غ: ابو الفتح عمر، ح: ابو حفص عمر، وکلاهما محذوف من ب، وکنیته المعروفة ابو الفتح و ابو حفص لا یعرف، [3] غ: فخذ، [4] غ: تعرف، [5] العبارة مختلطة فی غ، [6] کذا فی الاصل وفی ح: الهواء، و فی غ: فی الهواء، والصحیح ان یکون الهوائی [7] غ: من وفی ح: من اوزان وهو ظاهر الخطأ، [8] ح: متساویة متشابهة، [9] ح: مقدارها، [10] ح: وزنها، ★ هذا الشکل لا یوجد الا فی ح،

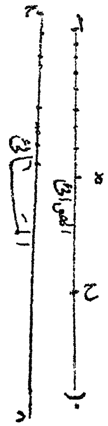
الماٸی، ونجعل العمود موازیا للافق ونعرف مقداره، ثم نعرف نسبة وزنها الهوائی الی وزنها
الماٸی، ثم[1] ناخذ المرکب ونعرف وزنه الهوائی الی وزنه المائی، فان کانت النسبة مثل نسبة
وزن الذهب الهوائی الی وزنه المائی، فان المرکب هو من الذهب الخالص، لا شئ فیه من الفضة
وان کانت النسبة مثل نسبة الفضة، فان المرکب هو من الفضة، لا شئ فیه من الذهب،
وان کانت النسبة فیما بینهما، فحینئذ یکون الجرم مرکبا بینهما[2]،

الفصل الثانی فی[3] معرفة ما فی الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالبرهان الهندسی،

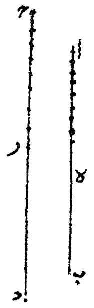
ووجهه[4] تعرف مقدار کل واحد منهما[5] ان نضع[6] نسبة الوزن الهوائی للمرکب الی وزنه المائی
کنسبة اب[7] الی حد، واب منهما الوزن الهوائی، ونفرض مقدار الذهب اه فیکون اه وزن
الذهب الهوائی، ووزنه المائی حز، فیکون هب وزن الفضة الهوائی، ورد[8] وزنها المائی،
ومعلوم ان نسبة اه الی حز اصغر من نسبة اب الی حد[9]، لان الذهب فی الماء انقل من
المرکب منه ومن الفضة علی ما یتکفل برهانه صاحب العلم الطبیعی، ونسبة هب[10] الی رد اعظم
من نسبة اب الی حد، لان الفضة فی الماء اخف من المرکب منه[11] ومن الذهب، ونجعل
نسبة هح الی رد کنسبة اه الی حز[12]، فباضطرار یکون هح اصغر من هب[13]، ونسبة اه الی حز کنسبة
هح الی رد، فیکون نسبة جمیع اح الی جمیع سد کنسبة اه الی حز، کما تبین[14] فی خامسة

---

[1] العبارة ساقطة من غ، [2] غ: منهما، [3] ح: فی الجرم الممتزج [4] غ: ان تعرف،
[5] غ: بالوزن الهوائی، [6] العبارة تختلف فی نسختی ح و غ، والصحیح ما فی ب، الذی اخترناه، [7]
العبارة ناقصة فی غ، [8] غ: رک، [9] غ: حک، [10] ح: هح، [11] غ: منها وهو الصحیح، [12]
غ: حک، [13] غ: رب، [14] غ: بین،



الاستقصات[1]، ونسبة اه الى حر معلومة، فيكون نسبة اح الى حد معلومة، وحد معلوم فيكون اح معلومًا وحب الباقي معلومًا، ونسبة هح[2] الى رد معلومة، وكذلك نسبة هب الى رد معلومة، فيكون نسبة هب الى هح معلومة، وكذلك الى حب، وحب معلوم فيكون هب[3] معلومًا، وهو مقدار الفضة. وهذه اشياء برهنت[4] في المعطيات[5]. ونضع لهذا امثالًا لكي يكون اسهل. ليكن نسبة الوزن الهوائي للفضة الى وزنه[6] المائي كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، ونسبة وزن الذهب الهوائي الى وزنه المائي نسبة[7] عشرة الى احد عشر، واخذنا مقدارًا مركبًا بينهما، ووزناه في الماء[8] فكانت[9] عشرة وثلثة ارباع[10]، ونسبة عشرة الى عشرة وثلثة ارباع اعظم من نسبة عشرة الى احد عشر واصغر من نسبة عشر الى عشرة ونصف، فعلمنا انه بالحقيقة مركب بينهما، ونحن من[11] وراء تعرف مقداريهما فيه، فنفرض مقدار اب من المثال المقدم عشرة ومقدار حد عشرة وثلثة ارباع، واه مقدار الذهب بالفرض ولا نعلم عدده، وحر مقدار وزنه المائي، وقد قلنا ان نسبة اح[12] الى حد كنسبة اه الى حر[13]، ونسبة اه[14] الى حر كنسبة عشرة الى احد عشر فيكون نسبة اح الى حد كنسبة عشرة الى احد عشر



---

[1] غ: الاصول، وهما واحدة، يراد بهما تحرير اقليدس، راجع اخبار الحكماء للقفطي، ترجمة اقليدس، [2] غ: ح ه، [3] غ: ح ب، [4] غ: تبرهنت [5] ح:- المعظمات، وهو تصحيف فان كتاب المعطيات من كتب اقليدس وشرحه المحقق الطوسي، [6] غ: وزنها، [7] غ: كنسبة [8] غ: الهواء [9] غ: فوجدناه، [10] في ح بعده: ووزناه في الماء فوجدناه عشرة [11] العبارة ساقطة من غ، وفي ح بياض، [12] في غ: اح، اه، [13] انتهت نسخة غو تا الى هنا، [14] بياض في ح،

وقد كنا وضعنا حد عشرة وثلثة ارباع، فنضرب عشرة فی عشرة وثلثة ارباع ونقسم المبلغ علی احد عشر فیخرج[1] تسعة وسبعة عشر جزءًا من اثنین وعشرین جزءًا من واحد وهو اح، فیکون حب الباقی خمسة اجزاء من اثنین وعشرین جزءًا، ونسبة هب الی رد کنسبة عشرة الی عشرة ونصف، لانها نسبة وزن الفضة الهوائی الی وزنها المائی کما فرضناه اولاً، ونسبة هح الی رد کنسبة عشرة الی احد عشر، فاذا کان رد عشرة ونصف یکون هب عشرة، واذا وضعنا رد احد عشر کم[2] یکون هب بنسبة احد عشر الی عشرة ونصف کنسبة ای شیٔ الی عشرة، فنضرب احد عشر فی عشرة ونقسم المبلغ علی عشرة ونصف، فیخرج عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرین، فاذا کان رد احد عشر یکون هب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرین، فیکون هح عشرة وحب الباقی عشرة اجزاء من احد وعشرین وقد کان حب بالمقدار الذی وضعنا به حد عشرة وثلثة ارباع، وهو خمسة اجزاء من اثنین وعشرین، فنسبة خمسة اجزاء من اثنین وعشرین الی عشرة اجزاء من[3] احد وعشرین کنسبة ای شیٔ[4] الی عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرین، فنضرب عشرة وعشرة اجزاء من احد وعشرین فی خمسة اجزاء من اثنین وعشرین ونقسم المبلغ علی عشرة اجزاء من احد وعشرین فیخرج[5] خمسة وهو مقدار الفضة، اذ هو هب، وقد کنا فرضنا هب مقدار الفضة، ومهما علمنا هب فالمقادیر[6] الباقیة معلومة، وذلک ما اردنا ان نبین،

وینبغی ان تکون الصنجات التی یوزن[7] بها هذه الاجرام فی الهواء والماء من جنس واحد اما من حدید واما من غیره حتی لا یقع بسبب اختلافها[8] تفاوت، مع انه یمکن ان یقع بسبب

[1] سقط ماقبله من ح [2] فی ح سقطت، [3] ح: الی [4] ح: فمبلغ [5] ح: فالمقدار الباقیة [6] ساقطة من ح [7] فی ح: یوزن وهو اصح، [8] فی ح سقطة،

اختلاف اشكال الاجرام تفاوت، الا انه قليل لا يحس به، وان اراد الانسان ان يحتاط فيه يشق
عليه الامر في ذلك خاصة في الاوزان اليسيرة،

الفصل الثالث في معرفة ما في الجرم الممتزج من الذهب والفضة بالجبر والمقابلة نستخرجه[1]
بطريق آخر، فانه ربما يكون اسهل في الحساب، نفرض ا ا الذي هو وزن الذهب الهوائي شيئا،
فيكون هـ ب عشرة الا شيئا و ح ر شيء وعشر شيء، لان نسبة ا ا الى ح ر كنسبة عشرة الى احد عشر
كما قلناه مرارا[2]، و هـ ب عشرة الا شيئا ونسبته الى ر د كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، كما قلنا
في نسبة وزني[3] الفضة فنضرب عشرة ونصف في عشرة الا شيئا يبلغ مائة وخمسة الا عشرة



اشياء، فنقسمه على عشرة، يخرج عشرة ونصف الا شيئا ونصف عشر شيء و
هو ر د، وقد كان ر د عشرة وثلثة ارباع الا شيئا وعشر شيء تعدل[4] عشرة
ونصف الا شيئا ونصف عشر شيء، فنجبر ونقابل من كلا الجانبين يكون
عشرة وثلثة ارباع وشيء ونصف عشر شيء يعدل عشرة ونصف وشيئا وعشر شيء
فنقاص، عني نسقط المجانسة من كلا الجانبين، يبقى[5] ربع عدد يعدل نصف عشر شيء، فالشيء
الواحد يعدل خمسة اعداد، وهو مقدار الذهب، ومقدار جميع المركب عشرة فيبقى مقدار
الفضة خمسة، و ح ر وزن الذهب المائي، فيكون خمسة ونصف، لان نسبة عشرة الى احد عشر
نسبة خمسة الى خمسة ونصف، و ر د وزن الفضة المائي فيكون خمسة وربع، لان نسبة خمسة

---

[1] ح: ليستخرجه بطريق الجبر، [2] في ح سقطة، [3] ح: وزن، [4] ح: يعدل،
[5] سقطات بياضات في ح،

الى خمسة وربع كنسبة عشرة الى عشرة ونصف، وجميع حد عشرة وثلثة ارباع فيجاوب[1] الحق و الحساب عند الامتحان، وذلك ما اردنا بيانه،

الفصل الرابع في المركبات من ثلثة جواهر فما فوقها، وعلى هذا يقاس كل جوهر بين مختلطين[2] كيف[3] ما كانا، واما اذا كانت الجواهر ثلثة فما فوقها، فسا نتصب لذلك انتصاباً ثانياً، فان ما ينسب منها الى بعض القدماء فهي خطأ لو لم يكن الخطاء وقع من جهة النقل او من جهة النسخة التى شاهدتها، والاحتياط عندى فى الوزن فى الماء ان يوضع الكفة التى فيها الجوهر فى الماء، وتخلى الثانية فى الهواء ويوضع الصنجات فيها حتى يوازى عمود الميزان سطح الافق، وينبغى ان تكون الاوزان كلها فى ماء واحد على نسق واحد حتى لا يقع تفاوت، وحديث الميزان المعد لهذا الباب[4] قلّما يخلو عن الخطاء الواقع بسبب المياه المختلفة، وكل ماء قارب فى اللطافة ماء الرصد[5] قلّ الخطاء فيه،

---

[1] ح: فيجارب، والصحيح فيجاوب، [2] ح: مختلفين، [3] سقطة فى ح، [4] وفى ح زيادة: فينبغى ان لا يعتمد عليه فانه معمى، انه تخمينى، [5] ماء الرصد ماء المطر، قال فى لسان العرب والرصد والرصد المطر يأتى بعد المطر او المراد من الرصد التجربة، كما جاء فى ميزان الحكمة للخازنى ص ۱۰۲،

نسخۂ جدیدہ

رباعیات خیام

که

اصلش در سنہ ۹۱۱ھ بخط کاتب شہیر سلطان علی الکاتب المتوفی سنہ ۹۱۹ھ استنساخ یافت

واکنون در کتبخانۂ الاصلاح، دیسنہ، ضلع پٹنہ موجود است،

به

تنسیخ و تصحیح

سید سلیمان ندوی

در مطبع معارف اعظم گڈہ چاپ شد،

سنہ ۱۳۵۱ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نسخۂ جدیدۂ رباعیاتِ خیّام

(صفحۂ اولی ازین نسخہ کہ در وی دو رباعیات باشند تلف شدہ است)

1

چوں عدہ نمی شود کسے فردا را
حالی خوش دار این دلِ شیدا را
می نوش بنورِ ماہ، ای ماہ کہ ماہ
بسیار برآید و نیابد ما را

2

از آتشِ ما دود کجا بود آنجا
وز مایۂ ما سود کجا بود آنجا
آنکس کہ مرا نام خراباتی کرد
در اصل خرابات کجا بود آنجا

3

برخیز و بیا بیاز بہرِ دلِ ما
حل کن بجمالِ خویشتن مشکلِ ما
یک کوزہ می بیار تا نوش کنیم
زاں پیش کہ کوزہا کنند از گلِ ما

4

چوں فوت شوم بباده شوئید مرا
تلقین ز شراب و جام گوئید مرا

خواهید که روز حشر یابید مرا — از خاک در میکده جوئید مرا

۵

ای آنکه گزیدهٔ جهانی تو مرا — خوشتر ز دل و دیدهٔ و جانی تو مرا

از جان صنما عزیزتر چیزی نیست — صد بار عزیزتر از آنی تو مرا

۶

امشب بر ماست که آورد ترا — وز پرده بدین دست که آورد ترا

نزدیک کسی که بی تو بر آتش بود — چون باد همی جست که آورد ترا

۷

ای خواجه یکی کام روا کن ما را — دم درکش و در کار خدا کن ما را

ما راست رویم لیک تو کج بینی — رو چارهٔ دیده کن، رها کن ما را

ب

۸

در راه نیاز هر دلی را دریاب — در کوی حضور مقبلی را دریاب

صد کعبهٔ آب و گل بیک دل نرسد — کعبه چه روی، برو دلی را دریاب

۹

چندان بخورم شراب کین بوی شراب — آید ز تراب چون شوم زیر تراب

تا بر سر خاک من رسد مخموری — از بوی شراب من شود مست خراب

مائیم و می و مطرب و این کنجِ خراب — جان و دل و جام و جامه پر دُردِ سراب[1]
10 فارغ ز امیدِ رحمت و بیمِ عذاب — آزاد ز خاک و باد و ز آتش و آب

ت

در میکده ذکرِ باده چون اسمِ منست — رندی و پرستیدنِ می قسمِ منست
11 من جانِ جهانم اندرین دیرِ مغان — این صورتِ کون جملگی جسمِ منست

از منزلِ کفر تا بدین یک نفس است — وز عالمِ شک تا بیقین یک نفس است
12 این یک نفسِ عزیز را خوش میدار — کز حاصلِ عمرِ ما همین یک نفس است

دل سرِ حیات را کماهی دانست — در موت هم اسرارِ الهی دانست
13 اکنون که تو با خودی ندانستی هیچ — فردا که ز خود روی چه خواهی دانست

می خوردن و شاد بودن آئینِ منست — فارغ بودن ز کفر و دین دینِ منست
14 گفتم بعروسِ دهر کابینِ تو چیست — گفتا دلِ خرمِ تو کابینِ منست

[1] کذا (دُردِ شراب؟)

ساقی چو زمانه در شکستِ من و تست
دنیا نه سراچهٔ نشستِ من و تست
۱۵
گر زانکه بدستِ من و تو جام می است
میدان بیقین که حق بدستِ من و تست

نه لایقِ دوزخم نه درخورِ بهشت
ایزد داند گلِ مرا از چه سرشت
۱۶
چون کافرِ درویشم و چون قحبهٔ زشت
نه دین و نه دنیا و نه امیدِ بهشت

امروز که نوبتِ جوانیِ منست
می نوشم ازانکه کامرانیِ منست
۱۷
عیبش مکنید اگرچه تلخست خوشست
تلخست ازانکه زندگانیِ منست

کنهِ خردم در خورِ اثباتِ تو نیست
واندیشهٔ من بجز مناجاتِ تو نیست
۱۸
من ذاتِ ترا بواجبی کی دانم
دانندهٔ ذاتِ تو بجز ذاتِ تو نیست

دوری که درو آمدن و رفتنِ ماست
او را نه نهایت نه بدایت پیداست
۱۹
کس می نزند دمی درین معنی راست
کین آمدن از کجا و رفتن بکجاست

جز حق حکمی که حکم را شاید نیست
حکمی که ز حکمِ حق فزون آید نیست
۲۰
هر چیز که هست آنچنان می باید
آن چیز که آنچنان نمی باید نیست

تا هشیارم طرب ز من پنهانست | چون مست شدم در خردم نقصانست
۲۱
حالیست میانِ مستی و هشیاری | من بندهٔ آن که زندگانی آنست

عمری بگل و باده برفتیم بگشت | یک کارِ من از دورِ جهان راست نگشت
۲۲
از می چو نشد هیچ مرادی حاصل | از هر چه گذشتیم گذشتیم گذشت

بسیار دویدیم بگردِ در و دشت | اندر همه آفاق بگشتیم بگشت
۲۳
از کس نشنیدیم که آمد زین راه | راهی که برفت راه رو، باز نگشت

چون لاله بنوروز قدح گیر بدست | با لاله رخی اگر ترا فرصت هست
۲۴
می نوش بخرمی که این چرخ کهن | ناگاه ترا چو خاک گرداند پست

دیریست که صد هزار عیسیٰ دیدست | طوریست که صد هزار موسیٰ دیدست
۲۵
قصریست که صد هزار قیصر بگذاشت | طاقیست که صد هزار کسریٰ دیدست

بسیار بگشتیم بگردِ در و دشت | یک گشت من از کارِ جهان نیک نگشت
۲۶
در ناخوشیِ زمانه باری عمرم | گر خوش نگذشت باری خوش خوش بگذشت

۲۷

بتخانه و کعبه خانهٔ بندگیست — ناقوس زدن ترانهٔ بندگیست
محراب و کلیسیا و تسبیح و صلیب — حقا که همه نشانهٔ بندگیست

۲۸

ای دل چو نصیبِ تو همه خون شدنیست — واحوالِ تو هر لحظه دگرگون شدنیست
ای جان تو درین تنم چه کار آمدهٔ — چون عاقبتِ کارِ تو بیرون شدنیست

۲۹

می بر کفِ من نه که دلم در تابست — وین عمرِ گریزپای چون سیمابست
بر خیز که بیداریِ دولت خوابست — دریاب که آتشِ جوانی آبست

۳۰

روزی که بود اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ — واندم که بود اِذَا النُّجُوْمُ انْکَدَرَتْ
من دامنِ تو بگیرم اندر عرصات — گویم صنما بایِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ

۳۱

هر دل که درو مهرِ محبت بسرشت — خواه اهلِ سجاده باش خواه اهلِ کنشت
در دفترِ عشق هر کرا نام نوشت — آزاد ز دوزخ است و فارغ ز بهشت

۳۲

هر سبزه که بر کنارِ جوی رستست — گوئی زِ لبِ فرشته خوی رستست
تا بر سرِ سبزه پا بخواری ننهی — کان سبزه ز خاکِ ماه روی رستست

۳۳

خاکی که به زیرِ پایِ هر حیوانیست
زلفِ صنمی و عارضِ جانانیست
هر خشت که بر کنگرهٔ ایوانیست
انگشتِ وزیری و سرِ سلطانیست

۳۴

سرِّ دو جهان در قدحِ مستانست
خورشیدِ ازل جامِ میِ تابانست
این نکته که در جانِ جهان پنهانست
در شیشهٔ می اگر بدانی آنست

۳۵

چون آمدنم بمن نبُد روزِ نخست
وین رفتنِ بی مراد عزمیست درست
برخیز و میان ببند ای ساقیِ چست
کاندوهِ جهان به می فرو خواهم شست

۳۶

چندین غمِ مال و حسرتِ دنیا چیست
هرگز دیدی کسی که جاوید بزیست
این یک نفسی که در تنت عاریتست
با عاریتی عاریتی باید زیست

۳۷

چون ابر بنوروز رُخِ باده بشست
برخیز و بجامِ باده کن عزم درست
کین سبزه که امروز تماشاگهِ تُست
فردا همه از خاکِ تو برخواهد رست

۳۸

چون آب بجویبار و چون باد بدشت
روزی دگر از عمرِ من و تو بگذشت
هرگز غمِ دو روزه نخواهم خوردن
روزیکه نیامدست و روزیکه گذشت[۱]

۱ـ کذا

در پردهٔ اسرار کسے را رہ نیست	۳۹	زین تعبیہ جانِ ہیچکس آگہ نیست
جز در دلِ خاک ہیچ منزلگہ نیست		می خور کہ چنین زمانہا کوتہ نیست
در نای قرابہ غلغلِ می چہ خوشست	۴۰	وین زاری زار نالۂ نے چہ خوشست
در بربتِ دلفریب و در سرِ ناب		فارغ ز غمِ زمانہ بے ہیچ چہ خوشست
یک جرعۂ می ز ملکِ کاؤس بہ است	۴۱	وز تختِ قباد و ملکتِ طوس بہ است
ہر نالہ کہ عاشقے بر آرد بسحر		از نعرۂ زاہدانِ سالوس بہ است
می خوردنِ من نہ از برای طرب است	۴۲	نہ از بہر فساد و ترکِ دین و ادب است
خواہم کہ بہ بیخودی بر آرم نفسے		می خوردن و مست بودنم زین سبب است
خیّام کہ خیمہائے حکمت می دوخت	۴۳	در کورۂ غم فتاد و ناگاہ بسوخت
مقراضِ اجل طنابِ عمرش ببرید		دلّالِ اجل برایگانش بفروخت
گویند[۱] مرا کہ دوزخی باشد مست	۴۴	قولیست خلاف دل درو نتوان بست

[۱] (نسخہ مین یہ رُباعی دوبارہ لکھ گئی ہے)

گر عاشق و میخواره بدوزخ باشند — فردا بینی بهشت را چون کف دست

۴۵

گویند مرا بهشت با حور خوشست — من میگویم آب انگور خوشست
این نقد بگیر و دست از نسیه بدار — کآواز دهل شنیدن از دور خوشست

۴۶

چون چرخ و فلک هیچ بکام تو نگشت — خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت
هرگز غم دو روز مرا گرد نگشت — روزیکه نیامدست و روزیکه گذشت

۴۷

می گرچه بشرع زشت نام است خوشست — چون از کف شاهد و غلام است خوشست
تلخ است و حرام است و خوشم می آید — دیریست که تا هرچه حرام است خوشست

۴۸

چون نیست حقیقت و یقین اندر دست — نتوان بامید شک همه عمر نشست
هان تا ننهیم ساغر باده ز دست — در بیخبری مرد چه هشیار و چه مست

۴۹

نیکی و بدی که در نهاد بشرست — خیرے و شرے که در قضا و قدرست
با چرخ مکن حواله کو نیز چو تو — چرخ از تو هزار بار بیچاره ترست

۵۰

گویند مخور باده که شعبان نه رواست — نه نیز رجب که آن مهِ خاصِ خداست
شعبان و رجب ماهِ خدا است و رسول — ما می رمضان خوریم کان خاصهٔ ماست

۵۱

ترکیبِ پیاله‌ئی که درهم پیوست — بشکستنِ آن روا نمی‌دارد مست
چندین سر و پای نازنینانِ جهان — از مهرِ که پیوست و بکینِ که شکست

۵۲

آباد خرابات ز می خوردنِ ماست — خونِ دو هزار توبه در گردنِ ماست
گر من نکنم گناه، رحمت که کند — آرایشِ رحمت از گنه کردنِ ماست

۵۳

زان باده که روح را حیاتی دگر است — پر کن قدحی گرچه ترا دردِ سر است
بر نه بکفم که کارِ عالم سمر است (افسانه) — بشتاب که عمرت ای پسر برگذر است

۵۴

در فصلِ بهار اگر بتی حور سرشت — پر می قدحی بمن دهد بر لبِ کشت
هر چند به نزدِ عامه این باشد زشت — از سگ بترم اگر کنم یادِ بهشت

۵۵

ای دل چو زمانه میکند غمناکت — ناگه برود ز تن روانِ پاکت
بر سبزه نشین و خوش بزی روزی چند — زان پیش که سبزه بر دمد از خاکت

آن باده که قابل صُوَرهاست بذات — گاهی حیوان می شود و گاه نبات
۵۶
تا ظن نبری که نیست گردد هیهات — موصوف بذاتست اگر نیست صفات

عمریست که مداحی می وردِ منست — واسباب می است هرچه در گردِ منست
۵۷
زاهد اگر استادِ تو عقلست اینجا — خوش باش که استادِ تو شاگردِ منست

ای آمده از عالم روحانی تفت — حیران شده در چهار و پنج و شش و هفت
۵۸
می خور که جز جوانی اندر گل خفت — کم خور غمِ عالمی که چون رفتی رفت

در صومعه و مدرسه و دیر و کنشت — ترسنده ز دوزخ اند و جویای بهشت
۵۹
وانکس که ز اسرار خدا باخبر ست — زاین تخم در اندرونِ دل هیچ نکشت

ترکیب طبائع چو بکام تو دمیست — خوش باش اگرچه بر تو هر دم ستمیست
۶۰
با اهلِ خرد نشین که اصلِ تنِ تو — گردی و شراری و نسیمی و نمیست

با مطرب و می خور سرشتی گر هست — باآبِ روانت لبِ کشتی گر هست
۶۱
این[1] مطلب و دوزخ فرسوده متاب — حقا که جز این نیست بهشتی گر هست

[1] کذا (به زین)

من می خورم و مخالفان از چپ و راست ۶۲ گویند مخور باده که دین را عداست
چون دانستم که می عدوی دین است بالله بخورم خون عدو را که رواست

دوران جهان بی می و ساقی حشوست ۶۳ بی زمزمهٔ نای عراقی حشوست
هر چند در احوال جهان می نگرم حاصل همه عشرتست و باقی حشوست

ابر آمد و باز بر سر سبزه گریست ۶۴ بی بادهٔ ارغوان نمی شاید زیست
این سبزه که امروز تماشاگه ماست تا سبزهٔ خاکِ ما تماشاگه کیست

دریاب که از روح جدا خواهی رفت ۶۵ در پردهٔ اسرار خدا خواهی رفت
می نوش ندانی ز کجا آمدهٔ خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت

بر چهرهٔ گل شبنم نوروز خوشست ۶۶ در صحن چمن روی دل افروز خوشست
از دی که گذشت هر چه گوئی خوش نیست خوش باش و ز دی مگو که امروز خوشست

یزدان که گل وجود ما آراست ۶۷ دانست ز فعل ما چه بر خواهد خاست[۱]

---

۱ کذا (خاست ؟)

بے حکمش نیست ہر گناہی کہ مراست پس سوختنِ قیامت از بہر چہ خواست

۶۸
بر لوحِ نشانِ بودنیہا بودست پیوستہ قلم ز نیک و بد آسودست
اندر تقدیر انچہ بایست بداد غم خوردن و کوشیدنِ ما بیہودست

۶۹
ترسِ اجل و بیمِ فنا ہستی تست ورنہ ز فنا شاخِ بقا خواہد رست
تا از دمِ عیسوی شدم زندہ بجان مرگِ ابد از وجودِ ما دست بشست

۷۰
با ہر بد و نیک راز نتوانم گفت کوتہ سخنم دراز نتوانم گفت
حالے دارم کہ شرح نتوانم داد رازے دارم کہ باز نتوانم گفت

۷۱
با بادہ نشین کہ ملکِ محمود اینست وز چنگ شنو کہ لحنِ داؤد اینست
از آمدہ و رفتہ دگر یاد مکن حالی خوش باش زانکہ مقصود اینست

۷۲
گردون کمرے ز عمرِ فرسودۂ ماست جیحون اثرے ز اشکِ پالودۂ ماست
دوزخ شررے ز رنجِ بیہودۂ ماست فردوس دمی ز وقت آسودۂ ماست

در خواب بُدم مرا خردمندی گفت　　کز خواب کسی را گلِ شادی نشگفت
۷۳
کاری چه کنی که با اجل باشد جفت　　می خور که بزیر خاک می باید خفت

بابا، درِ قلب نمی گردد جفت　　جاروبِ طرب خانهٔ ما پاک برفت
۷۴
پیری ز خرابات برون آمد و گفت　　می خور که بزیر خاک می باید خفت

چون چرخ بکامِ یک خردمند گشت　　خواهی تو فلک هفت شمر خواهی هشت
۷۵
چون باید مرد و بودنیها همه هشت　　چه مور خورد بگور چه گرگ بدشت

شادی مطلب که حاصلِ عمر دمیست　　هر ذره ز خاکِ کیقبادی و جمیست
۷۶
احوالِ جهان و اصلِ این عمر به بین　　خوابی و خیالی و فریبی و دمیست

این کهنه رباط را که عالم نامست　　آرامگهِ ابلقِ صبح و شامست
۷۷
بزمیست که واماندهٔ صد جمشیدست　　قصریست که تکیه گاهِ صد بهرامست

اکنون که گلِ سعادتت[۱] بربارست　　۷۸　　دستِ تو ز جامِ می چرا بیکارست

---

۱ کذا (پربارست؟)

می خور که زمانه دشمنے غدارست
دریافتنِ روزِ چنین دشوارست

۷۹
از باد صبا دلم چو بوی تو گرفت
بگذاشت مرا و جستجوی تو گرفت
اکنون ز منِ خسته نمی آرد یاد
بوئے تو گرفته بود خوئے تو گرفت

۸۰
این قصر که بهرام درو جام گرفت
روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
بهرام که گور می گرفتی دائم
امروز نگر که گورِ بهرام گرفت

۸۱
خیّام تنت بخیمه ماندراست
جان سلطانی که منزلش دارِ بقاست
فرّاشِ اجل ز بهرِ دیگر منزل
این خیمه بیفگند چو سلطان برخاست

۸۲
صحرا رُخِ خود بابرِ نوروز بشست
وین دهرِ شکسته دل بنو گشت درست
هین سبزه خطے بسبزه زاری می بین
ای بیخبر از سبزه که از خاک برست

۸۳
در بزمِ خرد عقل دلیل سره گفت
در شام و عرب میمنه و میسره گفت
گر نا اهلے گویند می ناسره است
من کے شنوم زانکه خدا می سره گفت

۸۴

هر کو رقمی ز عقل در دل بنگاشت — یک لحظه ز عمر خویش ضائع نگذاشت
یا در طلب رضای یزدان کوشید — یا راحت خود گزید و ساغر برداشت

۸۵

ای وای بران دل که درو سوزی نیست — سودا زدهٔ مهر دل افروزی نیست
روزی که تو بی باده بسر خواهی برد — ضائع تر ازان هیچ ترا روزی نیست

۸۶

من بندهٔ عاصیم رضای تو کجاست — در کنج دلم نور و ضیای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی — این بیع بود لطف و عطای تو کجاست

۸۷

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت — از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
جامی و بتی و بربطی بر لب کشت — این جمله مرا نقد و ترا نسیه بهشت

۸۸

تا کی ز چراغ مسجد و دود کنشت — تا کی ز زیان دوزخ و سود بهشت
رو بر سر حرف بین که استاد قضا — اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

۸۹

هر دل که درو مایهٔ تجرید کمست — بیچاره همه عمر ندیم ندم است
جز خاطر فارغ که نشاطی دارد — باقی همه هر چه هست اسباب غم است

از ما مقی بسی ساقی ماندست — وز صحبت عمر بی وفاقی ماندست
۹۰
از بادهٔ دوش یکمنی بیش نماند — از عمر ندانم که چه باقی ماندست

نفست بسگِ خانه همی ماند راست — جز بانگِ میان تهی ازو هیچ نخاست
۹۱
روبه صفتست خوابِ خرگوش هر — آشوب پلنگ ازو گرگ دغاست

پرخون ز فراق جگری نیست که نیست — شیدای تو صاحب نظری نیست که نیست
۹۲
با آنکه نداری سرِ سودای کسی — سودای تو در هیچ سری نیست که نیست

بیگانه اگر وفا کند خویشِ منست — ور خویش جفا کند بد اندیشِ منست
۹۳
گر زهر موافقت کند تریاک است — ور نوش مخالفت کند نیشِ منست

از آتشِ این طائفه جز دودی نیست — وز هیچ کسم امیدِ بهبودی نیست
۹۴
دستی که ز دستِ چرخ بر سر دارم — در دامنِ هر که می زنم سودی نیست

ج

تا بتوانی غم جهان هیچ مسنج — ۹۵ — بر دل منه از آمده نا آمده رنج

خوش میخوری و می بخش گزین دارِ سپنج   با خود نبری گرچه بسی داری گنج

ح

کو مطرب و می تا بهم دادِ صبوح   خوش وقتی آن دل که کند یادِ صبوح
۹۶
ما را بجهان سه چیز می آید خوش   سرمستی و عاشقی و فریادِ صبوح

خ

چون میگذرد عمر چه شیرین و چه تلخ   چون جان بلب آمد چه نشاپور و چه بلخ
۹۷
می نوش که بعد از من و تو ماه بسی   از سلخ بغره آید و از غره بسلخ

د

قدرِ گل و مل باده پرستان دانند   نه تنگ دلان و تنگدستان دانند
۹۸
از بیخبری بیخبری معذوری   ذوقیست درین شیوه که مستان دانند

تا آوردن من نبود گردون را سود   وز بردنِ من جاه و جلالش نفزود
۹۹
از هیچ کسی نیز دو گوشم نشنود   کاوردن و بردنِ من از بهر چه بود

بوی خوش گل بزخم خارے ارزد   گر باده خوری هم بخمارے ارزد
۱۰۰
یاری که از و هزار جان تازه شود   انصاف بده که انتظارے ارزد

۱۰۱

آنکس که زمین و چرخ و افلاک نهاد
بس داغ که او بر دلِ غمناک نهاد
بسیار لبِ چو لعل و زلفین چو مشک
در طبلِ زمین و حقهٔ خاک نهاد

۱۰۲

خورشید کمندِ صبح بر بام افگند
کیخسروِ روز باده در جام افگند
می خور که منادی سحرگه خیزان
آوازهٔ اشربوا در ایام افگند

۱۰۳

این قافلهٔ عمر عجب میگذرد
دریاب دمی که با طرب می گذرد
ساقی غمِ فردای حریفان چه خوری
پیش آر پیاله که شب می گذرد

۱۰۴

بر چشمِ تو عالم ارچه می آرایند
مگرو تو بدان که عاقلان نگرایند
بربای نصیبِ خویش کت بربایند
بسیار چو تو شوند و بسیار آیند

۱۰۵

سرّم همه دانائی فلک می داند
کو موی بموی و رگ برگ می داند
گیرم که برزق خلق را بفریبی
با او چه کنی که یک بیک می داند

۱۰۶

آنها که محیطِ جمعِ آداب شدند
در کشفِ دقیقه شمعِ اصحاب شدند
ره زین شبِ تاریک نبردند برون
گفتند فسانهٔ و در خواب شدند

۱۰۷
آنها که اسیرِ عقل و تمییز شدند
در حسرتِ هست و نیست ناچیز شدند
رو باخبرا تو آبِ انگور گزین
کین بیخبران بغوره مویز شدند

۱۰۸
پیری سرِ رای بی‌نواپی[1] دارد
گلنار رخم برنگ آبی دارد
بام و در و چار رکنِ دیوارِ وجود
ویران شد و روی بخرابی دارد

۱۰۹
آن عقل که در راهِ سعادت پوید
روزی صد بار خویش را می‌گوید
دریاب تو این یکدمه صحبت که نه
آن تره که بدروند و دیگر روید

۱۱۰
اکنون که دلم ز عشق محروم نشد
کم بود ز اسرار که مفهوم نشد
واکنون که همه بنگرم از روی خرد
عمرم بگذشت و هیچ معلوم نشد

۱۱۱
وقتی که طلوعِ صبحِ ازرق باشد
باید که بکف جامِ مروّق باشد
گویند که حق تلخ بود در افواه
باید بهمه حال که می حق باشد

۱۱۲
از بادهٔ شب اگر خمارم نبود
می خوردنِ روز اختیارم نبود
گویند مکن اختیار می خوردنِ روز
وز خوردنِ روز اختیا[2]رم نبود

[1] کذا، (بے صوابی؟) [2] ایضاً

١١٣

آن روز که توسنِ فلک زین کردند — وآرایشِ مشتری و پروین کردند

این بود نصیبِ ما ز دیوانِ قضا — ما را چه گناه چون نصیب این کردند

١١۴

روزی که جزای هر صفت خواهد بود — قدرِ تو بقدرِ معرفت خواهد بود

در حسنِ صفت کوش که در روزِ جزا — حشرِ تو بصورتِ صفت خواهد بود

١١۵

زان پیش که غمهات شبیخون آرند — فرمای بتا تا میِ گلگون آرند

تو زر نه ای غافلِ نادان که ترا — در خاک نهند و باز بیرون آرند

١١۶

چون مرده شوم خاک مرا گم سازند — و احوالِ مرا عبرتِ مردم سازند

پس خاک و گلم بباده آغشته کنند — وز کالبدم خشتِ سرِ خم سازند

١١٧

در دهر[1] چو آوازهٔ گل تازه دهند — فرمای بتا که می باندازه دهند

از دوزخ و از بهشت و از حور و قصور — فارغ بنشین که آن باوازه دهند

١١٨

گویند بهشت و حورِ عین خواهد بود — آنجا میِ ناب و انگبین خواهد بود

ما با می و معشوق از آنیم مقیم — چون عاقبتِ کار همین خواهد بود

[1] کذا.

گویند بهشت و حور و کوثر باشد — آنجا می ناب و شهد و شکر باشد

۱۱۹

پر کن قدح باده و بر دستم نه — نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد

می خور که تنت بخاک در ذره شود — هر ذره ز تو پیاله و جره شود

۱۲۰

مشنو سخن بهشت و دوزخ ز کسان — عاقل بچنین روز چرا غره شود

این خلق همه خران با افسوس اند — پر مشغله و میان تهی چون کوس اند

۱۲۱

خواهی که کف پای ترا بوسه زنند — خوش نام بزی که بندهٔ ناموس اند

می نوش که تا غم از نهادت ببرد — شغل دو جهان جمله ز یادت ببرد

۱۲۲

رو آتش تر گزین کن و آب روان — زان پیش که خاک شوی بادت ببرد

می خور که ز تو کثرت و قلت ببرد — و اندیشهٔ هفتاد و دو ملت ببرد

۱۲۳

پرهیز مکن ز کیمیای که از و — یک جو بخوری هزار علت ببرد

چون شاهد روح خانه پرداز شود — هر چیز باصل خویشتن باز شود

۱۲۴

این ساز وجود و چار ابریشم طبع — از زخمهٔ روزگار بی ساز شود

۱۲۵

گویند ازان کسان که با پرهیزند — زانسان که بمیرند چنان برخیزند
ما با می و معشوق ازانیم مدام — تا بو که بحشرمان چنان انگیزند

۱۲۶

زنهار مرا جام می قوت کنید — وین چهرهٔ کهربا چو یاقوت کنید
چون فوت شوم بباده شوئید مرا — وز چوب رزم تختهٔ تابوت کنید

۱۲۷

اندیشهٔ جرمم چو برابر گذرد — از آتش سینه آهم از سر گذرد
لیکن شرط است بنده چون توبه کند — مخدوم بلطف از سرِ آن درگذرد

۱۲۸

یک جام هزار مردِ بدین ارزد — یک جرعهٔ می مملکتِ چین ارزد
در روی زمین چیست زباده خوشتر — تلخی که هزار جانِ شیرین ارزد

۱۲۹

در میکده جز بمی وضو نتوان کرد — وان نام که زشت شد نکو نتوان کرد
خوش باش که این پردهٔ مستوری ما — بدرید و چنان شد که رفو نتوان کرد

۱۳۰

مگذار که غصه در حصارت گیرد — و اندوهِ محالِ روزگارت گیرد
مگذار دمی کنارِ آب و لبِ کشت — زان پیش که خاک در کنارت گیرد

۱۳۱

می گرچه حرام است ولی تا که خورد — وانگاه چه مقدار و دگر تا[۱] چه خورد

هرگاه که این چهار[۲] شرط آمد جمع — پس می نخورد مردم دانا چه[۳] خورد

۱۳۲

من باده بجام یک منی خواهم کرد — خود را بدو جام می غنی خواهم کرد

اول سه طلاق عقل و دین خواهم گفت — پس دختر رز را بزنی خواهم کرد

۱۳۳

آنها که اساسِ کار بر زرق نهند — آیند و میانِ جان و تن فرق نهند

بر فرق نهم سبوی می را پس ازین — گر همچو خروس اره بر فرق نهند

۱۳۴

از دفتر عمر پاک می باید شد — وز چنگِ اجل هلاک می باید شد

ای ساقیِ خوش لقا تو خوش خوش ما را — آبی در ده که خاک می باید شد

۱۳۵

سبو[۴]ی می درین قوم چه کردی که خرند — دانش چه بری که از تو دانش نخرند

سالے یکبار آبِ جویت ندهند — روزی صد بار آبرویت ببرند

۱۳۶

آنها که بکارِ عقل در می کوشند — هیهات که جمله گاوِ نر می دوشند

آن به که لباسِ ابلهی در پوشند — کامروز بعقل تره می نفروشند

[۱] کذا (باکه) [۲] کذا (سه شرط شد راست بگو) (وینیفیلڈ) [۳] کذا (که) [۴] کذا (سودے تو)

۱۳۷
خوش باش که عالم گذران خواهد بود
بر چرخ قران اختران خواهد بود
خشتی که ز قالب تو خواهند زدن
بنیاد سرای دگران خواهد بود

۱۳۸
هرگز نه جهان کهنه نو خواهد شد
نه کار کسی بکام او خواهد شد
ای ساقی اگر باده دهی ورنه دهی
میدان که سر جمله فرو خواهد شد

۱۳۹
از می طرب و نشاط و مردی خیزد
وز طبع کتب خشکی و سردی خیزد
گر باده خوری تو سرخ رخ خواهی بود
کز خوردن سبزه روی زردی خیزد

۱۴۰
بیمارم و بت در امتحانم دارد
ناخوردن می قصد بجانم دارد
وین طرفه نگر که هرچه در بیماری
جز باده خورم همه زیانم دارد

۱۴۱
افسوس که نامهٔ جوانی طی شد
وین تازه بهار ارغوانی دی شد
آن مرغ طرب که نام او بود شباب
هیهات ندانم که کی آمد کی شد

۱۴۲
هر لذت و راحتی که خلاق نهاد
از بهر مجردان و آفاق نهاد
هر کس که ز طاق منقلب گشت بجفت
آسائش خود ببرد و بر طاق نهاد

ر

۱۴۳

افلاک که جز غم نفزایند دگر
ننهند بجا تا نربایند دگر
ناآمدگان اگر بدانند که ما
از دهر چه می‌کشیم نایند دگر

۱۴۴

آن می که حیات جاودانیست بخور
سرمایهٔ لذتِ جوانیست بخور
سوزنده چو آتش است لیکن غم را
سازنده چو آبِ زندگانیست بخور

۱۴۵

وقتِ سحر است خیز ای طرفه پسر
پر بادهٔ لعل کن بلورین ساغر
کین یکدمه عاریت درین کنجِ بقا
بسیار بجوئی و نیابی دیگر

۱۴۶

این اهلِ قبور خاک گشتند و غبار
هر ذرّه ز هر ذره گرفتند کنار
آه این چه شراب است که تا روزِ شمار
بیخود شده و بیخبر اند از همه کار

۱۴۷

در موسمِ گل بادهٔ گلرنگ بخور
با نالهٔ نای و نغمهٔ چنگ بخور
من می خورم و عیش کنم نوشم باد
گر تو نخوری من چکنم سنگ بخور

در دائرهٔ سپهرِ ناپیدا غور
جامیست که جمله را چشانند بزور

نوبت چو بدور تو رسد آه مکن ۱۴۸ می نوش بخوشدلی که دوریست بجور

چون حاصل آدمی درین جای دو در — جز درد دل و دادن جان نیست دگر
۱۴۹
خرم دل آنکه شد بطفلی آزاد — وآسوده کسی که خود نزاد از مادر

دی کوزه گری بدیدم اندر بازار — بر تازه گلی لگد همی زد بسیار
۱۵۰
آن گل بزبان حال میگفت بدو — من همچو تو بوده ام مرا نیکو دار

ای دل همه اسباب جهان ساخته گیر — وین خانه پر از نعمت و خاسته گیر
۱۵۱
در دنیی فانی که نه جای من و تست — روزی دو سه بنشسته و برخاسته گیر

ای دوست غم جهان بیهوده مخور — بیهوده غمان دهر فرسوده مخور
۱۵۲
چون بود گذشت و نیست نابود پدید — خوش باش و غم بوده و نابوده مخور

گر باده خوری تو با خردمندان خور — یا با صنمی لاله رخی خندان خور
۱۵۳
بسیار مخور، فاش مکن، در دمساز — کم کم خور و گه گاه خور و پنهان خور

کار همه عالم بمرادت شده گیر — وین عمر برفته و اجل آمده گیر
۱۵۴
گفتی که بکام خویش دستی بزنم — خود ناتوانی و گر توانی زده گیر

ایام شبابست شراب اولتر — با خوش پسران بادهٔ ناب اولتر
۱۵۵
این عالم فانی چو خرابست و تباب — از باده درو مست خراب اولتر

ز

با تو بخرابات اگر گویم راز — به زانکه بمحراب برم بی تو نماز
۱۵۶
ای اول و ای آخر خلقان همه — خواهی تو مرا بسوز و خواهی بنواز

گر گوهر طاعتت نسفتم هرگز — ور گرد گنه ز رخ نرفتم هرگز
۱۵۷
نومید نیم ز بارگاه کرمت — دانی که یکی را دو نگفتم هرگز

ما عاشق و آشفته و مستیم امروز — در کوی مغان باده پرستیم امروز
۱۵۸
از نیستی خویشتن بکلی رسته — پیوسته بمحبوب الستیم امروز

کردیم دگر شیوهٔ رندی آغاز — تکبیر همی زنیم در پنج نماز
۱۵۹
هر جا که پیاله ایست ما را بینی — گردن چو صراحی سوی او کرده دراز

آب رخ نوعروس رز پاک مریز | جز خون دل تائب غمناک مریز
۱۶۰
خون دو دو هزار تائب نامعلوم | بر خاک بریز و جرعه بر خاک مریز

اندروی حقیقتی نه از روی مجاز | ما لعبتگانیم و فلک لعبت باز
۱۶۱
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود | رفتیم بصندوق عدم یک یک باز

می پرسیدی که چیست این نقش مجاز | گر برگویم حقیقتش هست دراز
۱۶۲
نقشیست پدید آمده از دریای | وانگاه شده بقعر آن دریا باز

لب بر لب کوزه بردم از غایت آز | تا زو طلبم واسطهٔ عمر دراز
۱۶۳
لب بر لب من نهاد و میگفت براز | می خور که بدین جهان نمی آئی باز

س

ای واقف اسرار ضمیر همه کس | در حالت عجز دستگیر همه کس
۱۶۴
یارب تو مرا توبه ده و عذر پذیر | ای توبه ده و عذر پذیر همه کس

از حادثهٔ زمان زاینده مترس | وز هرچه رسد چو نیست پاینده مترس
۱۶۵
این یکدم نقد را غنیمت میدان | از رفته میندیش و ز آینده مترس

ش

۱۶۶

خیام اگر ز عشق مستی خوش باش — با لاله رخی اگر نشستی خوش باش
در عالمِ نیستی چو می باید رفت — انگار که نیستی چو هستی خوش باش

۱۶۷

تا چند کنم عصهٔ نادانیِ خویش — بگرفت دلِ من از پریشانیِ خویش
زنارِ مغانه بر میان خواهم بست — دانی ز چه از ننگ مسلمانیِ خویش

۱۶۸

سرمست بمیخانه گذر کردم دوش — پیری دیدم مست و سبوی بر دوش
گفتم ز خدا شرم نداری ای پیر — گفتا کرم از خداست می نوش خموش

۱۶۹

می ها که خرد خجسته دارد پاسش — او آب حیاتست و منم الیاسش
من قوتِ دل و قوتِ روحش گفتم — چون گفت خدا منافع للناسش

۱۷۰

در کارگهِ کوزه گری رفتم دوش — دیدم دو هزار کوزه گویا و خموش
ناگاه یکی کوزه بر آورد خروش — کو کوزه گر و کوزه خر و کوزه فروش

ک

ای چرخِ فلک نا شناسی نه نمک — پیوسته مرا برهنه داری چو سمک
از چرخ زنی دو شخص پوشیده شود — ۱۷۱ — از چرخ زنی[۱] تو کمتر ای چرخ زنک

روحی که منزه است ز آلایشِ خاک — مهمانِ تو آمدست از عالمِ پاک
میده تو بباده صبوحی مددش — ۱۷۲ — زان پیش که گوید انعم الله مساک

خیام زمانه از کسی دارد ننگ — کو در غمِ ایام نشیند دل تنگ
می خور تو بآبگینه با نالهٔ چنگ — ۱۷۳ — زان پیش که آبگینه آید بر سنگ

م

گر من گنهِ روی زمین کردستم — عفوِ تو امیدست که گیرد دستم
گفتی که بروزِ عجز دستت گیرم — ۱۷۴ — عاجزتر ازین مخواه کاکنون هستم

گویند مرا که می پرستم هستم — گویند مرا عارف و مستم هستم
در ظاهرِ من نگاه بسیار مکن — ۱۷۵ — کاندر باطن چنانکه هستم هستم

ای چرخ ز گردشِ تو خرسند نیم — ۱۷۶ — آزادم کن که لائقِ بند نیم

[۱] لذا: پس چرخ زنی به از تو ای چرخِ فلک (دملک الکتاب تبریزی)

گر میلِ تو با بیخرد و نا اهل است
من نیز چنان اهل و خرد مندیم

۱۷۷
میلم بشرابِ ناب باشد دائم
گوشم به نی و رباب باشد دائم
گر خاکِ مرا کوزه گران کوزه کنند
آن کوزه پر از شراب باشد دائم

۱۷۸
افسوس که بی فائده فرسوده شدیم
وز آسِ سپهر سرنگون سوده شدیم
دردا و ندامتا که تا چشم زدیم
نابوده بکامِ خویش نابوده شدیم

۱۷۹
ما افسرِ خان و تاجِ کی بفروشیم
دستارِ قصب ببانگِ نی بفروشیم
تسبیح که پیکِ لشکرِ تزویر است
ناگاه بیک جرعهٔ می بفروشیم

۱۸۰
چون نیست مقامِ ما درین دیر مقیم
پس بی می و معشوق خطائیست عظیم
تا کی ز قدیم و محدث ای مردِ سلیم
چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم

۱۸۱
پاک از عدم آمدیم و ناپاک شدیم
آسوده در آمدیم و غمناک شدیم
بودیم ز آبِ دیده در آتشِ دل
دادیم بباد عمر و در خاک شدیم

۱۸۲
زان پیش که از زمانه تابی بخوریم ‌‌ باید که گر امروز شرابی بخوریم
کین چرخِ فلک بگاهِ رفتن مارا ‌‌ چندان ندهد امان که آبی بخوریم

۱۸۳
ای دوست بیا تا غمِ فردا نخوریم ‌‌ وین یک دمِ نقد را غنیمت شمریم
فردا که ازین دیرِ کهن درگذریم ‌‌ با هفت هزار سالگان سربسریم

۱۸۴
شبها گذرد که دیده برهم نزنیم ‌‌ تا پای نشاط بر سرِ غم نزنیم
برخیز که دم زنیم پیش از دمِ صبح ‌‌ کین صبح بسی دمد که ما دم نزنیم

ن

۱۸۵
اسرارِ ازل را نه تو دانی و نه من ‌‌ وین حرفِ معمّا نه تو خوانی و نه من
هست از پسِ پرده گفتگوی من و تو ‌‌ چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

۱۸۶
برخیز و مخور غمِ جهانِ گذران ‌‌ خوش باش و دمی بشادمانی گذران
در طبعِ جهان اگر وفائی بودی ‌‌ نوبت بتو خود نیامدی از دگران

۱۸۷
بر سینهٔ غم پذیرِ من رحمت کن ‌‌ بر جان و دلِ اسیرِ من رحمت کن
بر پای خرابات روِ من بخشای ‌‌ بر دستِ پیاله گیرِ من رحمت کن

چون حاصل آدمی درین سورستان[1] — جز خوردن غصه نیست تا دادن جان
۱۸۸
خرم دل آن کزین جهان زود برفت — وآسوده کسی که خود نیامد بجهان

غمهای جهان بر دلم آسان می کن — وافعال بدم ز خلق پنهان می کن
۱۸۹
امروز خوشم بدار و فردا با من — آنچه از کرم تو می سزد آن می کن

دارم ز جفای فلک آئینه گون — وز گردش روزگار خس پرور دون
۱۹۰
از دیده رخی همچو پیاله پر اشک — وز گریه دلی همچو صراحی پر خون

تا بتوانی میل بزندان می کن — بنیاد فساد و مکر ویران می کن
۱۹۱
بشنو سخنان عمر خیامی — می میخور و ره مزن و احسان می کن

اکنون که بزد هزار دستان دستان — جز بادهٔ لعل از کف مستان مستان
۱۹۲
برخیز و بیا که گل بشاخی[2] بنشست — روز دو سه داد خود ز بستان بستان

و

بردار پیاله و سبوای دلجو — بر گرد بگرد سبزه زار و لب جو
۱۹۳

---

۱ کذا (شورستان ؟) ۲ کذا (بشاخ ؟)

کین چرخ بسی قدِ بتانِ مه رو — صد بار پیاله کرد و صد بار سبو

از آمدن و رفتنِ ما سودی کو — وز تارِ وجودِ عمرِ ما پودی کو
۱۹۴
در چنبرِ چرخ جانِ چندین پاکان — می سوزد و خاک میشود دودی کو

آنم که پدید گشتم از قدرتِ تو — صد ساله شدم بناز در نعمتِ تو
۱۹۵
صد سال بامتحان گنه خواهم کرد — تا جرمِ من است بیش یا رحمتِ تو

این چرخِ فلک بهرِ هلاکِ من و تو — قصدی دارد بجانِ پاکِ من و تو
۱۹۶
بر سبزه نشین بیا که بس دیر نماند — تا سبزه برون دمد ز خاکِ من و تو

ی

در کارگهِ کوزه گری کردم رای — در پایهٔ چرخ دیدم استاده بپای
۱۹۷
میکرد سبو و کوزه را دسته و سر — از کلّهٔ پادشاه و از دستِ گدای

زنهار کنون که میتوانی باری — بردار ز خاطرِ عزیزان باری
۱۹۸
کین مملکتِ حسن نماند جاوید — از دستِ تو هم برون رود یکباری

۱۹۹

گر زانکه بدست افتد از می دو منی — می خور تو بهر محفل و هر انجمنی
کانکس که جهان کرد فراغت دارد — از سبلت چون توئی و ریش چو منی

۲۰۰

گر دست دهد ز مغز گندم نانی — وز می کدوی ز گوسفندی رانی
با لاله رخی نشسته در ویرانی — عیشی بود آن نه حدِ هر سلطانی

۲۰۱

چندانکه نگاه می کنم هر سوئی — از سبزه بهشت ست وز کوثر جوئی
صحرا چو بهشت است ز دوزخ کم گوی — بنشین به بهشت با بهشتی روئی

۲۰۲

ای آنکه نتیجهٔ چهار و هفتی — وز پنج[1] و چهار دائم اندر تفتی
می خور که هزار بار بیشت گفتم — باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی

۲۰۳

ای بادهٔ خوشگوار در جام بهی — بر پای خرد تمام بند و گرهی
هر کس که ز تو خورد امانش ندهی — تا گوهر او بر کفِ دستش ننهی

۲۰۴

یا رب بگشای بر من از رزق دری — بی منتِ مخلوق رسان ما حضری

---

[1] کذا، لکن در دیگر نسخ "هفت" است.

از بادہ چنان مست نگہدار مرا — کز بیخبری نباشدم درد سرے

هنگام سپیده دم خروس سحری — دانی که چرا همی کند نوحه گری

۲۰۵

یعنی که نمودند در آئینهٔ صبح — کز عمر شبے گذشت و تو بیخبری

تمام شد رباعیات ملک الحکما شیخ

عمر خیام طاب الله ثراه

بتاریخ سلخ شهر رجب المرجب

سنة احدی عشر و تسعمائه

الهجرة النبویة

نمقه العبد المذنب

سلطان علی الکاتب

ونقله من خط سلطان علی الکاتب العبد الحقیر

سلیمان الندوی

ثالث رجب سنة احدی وخمسین

وثلث عشر مائة

للهجرة

استدراک و اضافہ

ص۹ و ۱۰ (حاشیہ ص۱۰) پروفیسر محمد شفیع صاحب (اورینٹل کالج لاہور) کے جس مقالہ کا ذکر اس حاشیہ مین کیا گیا ہے، وہ اس کتاب کے ۴۴ صفحون کے چھپنے کے بعد اسلامک کلچر حیدرآباد دکن کے اکتوبر ۱۹۳۲ء کے نمبر مین چھپ کر شایع ہوا، اور اپریل ۱۹۳۳ء مین میری نظر سے گذرا، پروفیسر ممدوح کا یہ فاضلانہ مضمون اگر پہلے میری نظر سے گذرتا، تو اس ماخذ (بیہقی) کے اشخاص کی تحقیق کے متعلق میری بہت سی محنت بچ جاتی،

ص۹ مین، اور اسی بنیاد پر اس کتاب کے بعض دوسرے مباحث مین، مین نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ "قفطی مین خیام کا جو مقفّٰی و مسجع تذکرہ ہے، وہ عماد کاتب کی خریدۃ القصر سے منقول ہوگا" عماد کاتب کی خریدۃ القصر مین خیام کا جو تذکرہ ہے، اسکی نقل پروفیسر محمد شفیع صاحب نے اپنے مذکورۂ بالا مقالہ مین خریدہ کے اُس قلمی نسخہ سے لے کر درج کی ہے، جو لائیڈن کے کتبخانہ مین ہے، وہ عبارت مذکور یہ ہے،

عمر الخیام لیس یوجد مثلہ فی زمانہ، وکان عدیم القرین فی علوم النجوم والحکمۃ

وبہ یضرب المثل، أُنشدت من شعرہ باصفہان،

(اس کے بعد وہ چند عربی شعر ہین، جو قفطی مین مذکور ہین،)

خریدہ کی یہ عبارت مذکور قفطی سے بالکل الگ اور مختصر ہے، اور اس مین وہ واقعات نہین جو قفطی

مین ہین، ایسی حالت مین اگر یہ نقل صحیح ہو کہ خریدہ مین خیام کے متعلق اسیقدر ہی تو میرے خیال کی غلطی واضح ہی، پھر بھی یہ معاملہ حل طلب رہجاتا ہے کہ خیام کے تقریباً سو برس کے بعد قفطی نے خیام کے متعلق یہ واقعات حج وغیرہ کس ماخذ سے یا کتاب سے لئے ہین، اور قفطی مین خیام کے تذکرہ کی یہ عبارت، قفطی کی عام عبارت کے برخلاف اس قدر مسجع اور تکلف و تصنع سے آراستہ کیون ہے؟

صفحہ ۱۰۹، امام ظہیر الدین ابو الحسن علی بن ابی القاسم زید بیہقی نے اپنی کتاب مشارب التجارب مین اپنا حال آپ لکھا ہے جسکو یاقوت نے اپنی معجم الادبا مین بعینہ نقل کیا ہے، نسباً یہ عرب اور حضرت خزیمہ صحابی کی نسل سے تھے، ۴۹۹ھ مین سبزوار علاقہ بیہق مین پیدا ہوئے، اس لیے ۵۰۸ھ مین جب اپنے باپ کے ساتھ خیام سے ملے تھے، تو یہ نو برس کے تھے، اور تعجب ہوتا ہے کہ انھون نے اسی سن مین خیام کے ایک ادب اور ایک ریاضی کے سوال کا صحیح جواب دیا، انھون نے اپنے حالات مین ۵۴۹ھ تک کی تصانیف کے نام گنائے ہین، ان مین اپنی تاریخ الحکما یعنی تتمہ صوان الحکمۃ کا نام بھی لکھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۵۴۹ھ تک تالیف پا چکی تھی، (معجم الادبا، یاقوت حموی جلد ۵ صفحہ ۲۱۱، گب) اس کتاب کے صفحہ ۱ اور صفحہ ۱۴۱ مین اسکی تالیف کی تاریخ ۵۴۹ھ دیگئی ہے یہ انتہائی تاریخ ہے، یعنی یہ اسوقت تک تالیف ہو چکی تھی،

ایک بات تعجب انگیز معلوم ہوتی ہے، کہ بیہقی نے خیام سے ۵۰۸ھ کی اپنی ملاقات نیشاپور کا ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد وہ ۵۱۴ھ سے ۵۱۷ھ تک سلسلہ تعلیم نیشاپور مین قیام پذیر رہے، اور ۵۲۱ھ مین پھر نیشاپور آئے (دیکھو یاقوت) مگر اس اثنا مین پھر کسی ملاقات کا ذکر نہین کرتے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اس ۵۰۸ھ والی ملاقات کا ذکر خصوصیت سے اس لئے انھون نے کیا کہ اس سے

ان کو خیام کی زبان سے اپنے بچپن کی ذہانت کی تعریف کا اظہار مقصود تھا،

ص۵۳ خازنی نے ۵۱۵ھ مین میزان الحکمۃ کے نام سے جو کتاب لکھی ہے، اوس مین خیام، اور اس کے رسالہ میزان کا ذکر کیا ہے، اس مین خیام کے نام کے ساتھ رحمہ اللہ وغیرہ کوئی لفظ ایسا نہین لکھا ہے جس سے اسکی موت کی طرف اشارہ ہو، اصل عبارت یہ ہے،

ثم فی ھذہ الدولۃ القاھرۃ ثبتہا اللہ تعالیٰ نظر فیہ ابو حفص (؟) عمر الخیامی و حقق القول فیہ و برھن علی صحۃ رصدہ والعمل بہ لماء معین دون میزان معلوم (نسخۂ مطبوعۂ خانیکوف)

خیام نے اپنا یہ رسالہ خازنی سے پہلے ۵۱۵ھ تک مین لکھا ہوگا،

ص۶۵ عمر بن ابراہیم خیامی کی کنیت تمام اہل تذکرہ نے "ابو الفتح" لکھی ہے، اور یہی کنیت خیام کے رسالۂ کون و تکلیف، رسالۂ وجود فارسی اور رسالۂ جبر و مقابلہ کے شروع مین، اور خیام کے رسالہ میزان الحکم نسخۂ موجودہ کتبخانۂ گوتھا (جرمنی) مین ہے، لیکن میزان الحکمۃ خازنی کے نسخۂ حیدرآباد مین خیام کے رسالۂ میزان الحکم کے شروع مین، اور خانیکوف کے نسخۂ میزان الحکمۃ کے مقدمہ فصل خامس مین "ابو حفص" لکھا ہے، ابو حفص کنیت اس مناسبت سے کہ اس کے ہمنام حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی کنیت بھی یہی تھی، مناسب معلوم ہوتی ہے، شاید اس کی یہ دونو کنیتین ہون لیکن مشہور تر اور معروف تر ابو الفتح ہی ہے،

ص۸۰ قاضی محمد بن منصور سرخسی خراسان کے قاضی تھے، راوندی نے راحۃ الصدور (سنہ ۵۹۹ـ۶۰۱ھ) مین اُن کو سلجوقی عہد کے اکابر علما مین شمار کیا ہے، (ص۳۰) حکیم سنائی المتوفی ۵۴۵ھ نے

اُن کی مدح میں اشعار لکھے ہیں جنکو پروفیسر محمد اقبال (لاہور) نے اپنے راحۃ الصدور کے فاضلانہ حواشی میں نقل کیا ہے، میرے پیش نظر کلیات سنائی کا مطبوعہ نسخہ (بمبئی ۱۳۲۸ھ) ہے، اس میں چند مزید شعر ملتے ہیں، جن سے قاضی ممدوح کے کچھ اور حالات معلوم ہوتے ہیں، ترکیبات کے عنوان میں ہے:

"درستایش ابو المفاخر محمد بن منصور اقضی القضاۃ خراسان فرماید"

اس ترکیب بند کے حسب ذیل مختلف شعر انکے حالات سے متعلق ہیں،

چو قبول مفخر دین بو المفاخر یافتی   آتش اندر لاف دین کفر و فخر و عار زن

شیخ الاسلام جمال دین مفتی المشرقین   سیف حق تاج خطیبان شمع شرع اقضی القضات

تا ترا صدر خراسان خواند سلطان عراق   شد خراسان برزمین از دین نمر سلطانی دگر

گرچه نزد دوستان نامت محمد به ولیک   بر عدو نام تو چون نام پدر منصور باد

(ص ۱۲۸ البمبئی)

اس ترکیب بند میں قاضی صاحب کی فیاضی کی بار بار تصریح ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاعر نے اسی جذبہ کے اثر سے ممدوح کی تعریف کی ہے، اس سے اس دعویٰ کی کہ قاضی صاحب سنائی کے استاد تھے، تردید ہوتی ہے،

قاضی صاحب کے نام سے منسوب مواعظ و اخلاق میں ایک عربی کتاب ریاض الانس برٹش میوزیم کے کتبخانہ میں ہے، اس کے دیباچہ میں ہے، "قال الشیخ الامام الاجل السید

الاوحد صدر الاسلام عماد الدین سیف الحق مفتی الشرق والغرب . . . . .

ابوالمفاخر محمد بن منصور نور اللہ ضریحہ ۔ (تتمۂ فہرست عربی کتبخانۂ مذکور ص۱۵۳ ، ۲۳۶)

کشف الظنون مین اس کتاب کے مصنف کا نام ابوسعید حسن بن علی الواعظ ہے لائیڈن

اور میونک کے نسخون مین بھی حسن بن علی ہی نام ہے ، (تتمۂ فہرست عربی برٹش میوزیم لائبریری ص۱۵۳)

قاضی محمد بن منصور کی ولادت ووفات کی تاریخ نہین معلوم لیکن اس کتاب مین سنداً

مصنف کے ایک شیخ کا نام ابوعلی زاہر بن احمد مذکور ہے، اُن کا ذکر برٹش میوزیم کی فہرست کے

مصنف نے تاریخ الاسلام (ذہبی؟) مین پایا ہے، اور مین نے انساب سمعانی مین زیر سرخسی

اور معجم البلدان یاقوت مین زیر سرخس پایا ہے، انکی تاریخ وفات ۳۸۹ھ ہے، ایسی حالت مین وہ

شخص جو سنائی المتوفی ۵۴۵ھ کا ممدوح ہو وہ ابوعلی زاہر بن احمد سرخسی المتوفی ۳۸۹ھ کا شاگرد

نہین ہوسکتا، اس لیے یہ سند اگر مصنف قاضی محمد بن منصور ہین تو قابل تصحیح ہی،

زاہر سرخسی کے آخری شاگرد ابن مندہ ہین، یہ بھی ۳۸۳ھ مین پیدا ہوے، اور ۴۷۰ھ مین

وفات پائی، (طبقات ابن رجب حنبلی ترجمۂ ابوالقاسم عبدالرحمن ابن مندہ جلد اوّل)

اسی سے یہ بھی معلوم ہوسکتا ہی کہ قاضی صاحب کا خیام کا استاد ہونا گو ممکن ہے، مگر یہ دعوی

سند و ثبوت کا محتاج ہی،

ص۱۴۹ و ۹۰ اس کتاب مین ایک جگہ ص۹۰ مین سنائی کی تاریخ وفات ۵۲۵ھ یا ۵۴۵ھ

شک کیساتھ درج ہے، اور ص۱۴۹ مین قطعیت کیساتھ ۵۴۵ھ درج کی گئی ہی،

میری تحقیق یہ ہے کہ حکیم سنائی نے اپنی مثنوی حدیقہ ۵۲۵ھ مین تمام کی، اس وقت انکی

عمر ساٹھ برس تھی، اس لیے انکی پیدائش کا سال ۴۶۵ھ ہوگا، اور انکی وفات کا سال بروایت صحیح ۵۲۵ھ ہے،

نفحات الانس وغیرہ مین انکی وفات ۵۲۵ھ لکھی گئی ہے، لیکن یہ بدلائل قطعاً غلط ہے، مین نے معارف (مارچ ۱۹۳۳ء) مین "حکیم سنائی کے سنین عمر" پر ایک مدلل مضمون لکھا ہے، جس کو مزید تحقیق مطلوب ہو، وہ مضمون مذکور کی طرف رجوع کرے،

ص ۱۰۲ ابوطاہر بن علک کا ذکر طبقات الحنابلہ ابن رجب مین بضمن ترجمہ ابوالوفا ابن عقیل بغدادی حسب ذیل ہے،

"وفی ھذہ السنۃ توفی ابوالطاہر بن علک وکان من صدور الشافعیۃ و اکابر المتمولین، فشیعہ نظام الملک وارباب الدولۃ ودفن بتربۃ ابی اسحٰق الشیرازی، وجاء السلطان الی القبر بعد دفنہ"

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وہ شافعیون کے صدر اور اپنے وقت کے بڑے دولتمندون مین سے تھے، اور اس رتبہ کے تھے کہ نظام الملک اور ارباب مناصب نے ان کے جنازہ کی مشایعت کی، اور خود سلطان ملک شاہ ان کی قبر پر حاضر ہوا،

ص ۱۳۲ محمد خازن کا مستقل ترجمہ گو نہین ملتا، لیکن ابوالفتح عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ (نسخۂ جامع مسجد بمبئی) مین اپنے آقا علی کے باپ کا نام محمد الخازنی بتایا ہے، مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی رحمہما اللہ تعالیٰ، ابوالفتح خازنی نے یہ کتاب ۵۱۵ھ مین لکھی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس سنہ سے پہلے محمد خازنی اور اس کا بیٹا علی دونون وفات

پا چکے تھے، شہرزوری اور بیہقی مین اس علی الخازنی کو مروزی لکھا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
وہ مرو کا باشندہ تھا، نظام الملک طوسی (ص۲۶۶ کانپور) کے مصنف نے معلوم نہین ابوالفتح خازنی
کے آقا کا نام مسکویہ ابوعلی خازن رئیس مرو، کس طرح بتایا ہے، بہرحال ممکن ہو کہ یہی محمد خازنی مروزی محمد خازنی
ص۱۴۸، مظفر کی وفات کی تاریخ ۵۱۵ھ کے بعد قرار دیگئی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ اوسکی
تاریخ وفات ۵۰۶ھ (جبین نظامی عروضی اس سے اور خیام سے ملا تھا) اور ۵۱۵ھ کے درمیان ہے
کیونکہ عبدالرحمان خازنی نے میزان الحکمۃ مین جسکو اُس نے ۵۱۵ھ مین تالیف کیا ہے لکھا ہے کہ
مظفر نے اپنی کتاب ناتمام چھوڑ کر وفات پائی، (فصل خامس مقدمہ میزان الحکمۃ للخازنی)
ص۱۷۸ مصادرات اقلیدس، لفظ "مصادرات" اصطلاحاً کسی علم کے ان مبادی
اور مقدمات پر بھی بولا جاتا ہے، جن کے تسلیم کرنے پر اس علم کے مسائل اور مطالب کا ثبوت موقوف
ہو اسلئے اقلیدس کے ان تشریح طلب مقدمات کو مصادرات کہتے ہین جن کو بوقت استدلال
تسلیم کر لیا جاتا ہے، اور ان کا ثبوت کسی اور مقام پر دیا جاتا ہے، (دیکھو کشاف اصطلاحات الفنون
تھانوی جلد اوّل صفحہ ۹)،

خیام کی کتاب کا موضوع اقلیدس کے انھین تشریح طلب مبادی کی تحقیق و اثبات ہے
اقلیدس کے مصادرات کی شرح مین ابن ہثیم مصری المتوفی ۴۳۰ھ کی ایک کتاب ہے،
جس کا ذکر قفطی نے اخبار العلماء مین (ص۱۶۷ مصر) اور ابن ابی اصیبعہ نے تاریخ الاطباء مین (جلد
۲ ص۹۷ مصر) کیا ہے، خوش قسمتی سے یہ کتاب ہمارے ملک کے مشہور کتبخانہ رامپور کے فن ریاضی
عربی (ص۵۵) مین شرح المصادرات کے نام سے موجود ہے، جس کی ضخامت ۲۲۴ صفحے ہے

دوسری کتاب، اس فن پر خواجہ نصیر طوسی المتوفی ۶۷۲ھ کی کتاب المصادرات کے نام سے اسی کتبخانہ کے فن ریاضی کے ۶۳ مین موجود ہے، اسکی ضخامت پچاس صفحون کی ہے،

ان دونون کتابون سے ثابت ہوتا ہے کہ مصادرات کا لفظ "صدور" سے نہین، بلکہ صَدر (سینہ یا آگے) سے ماخوذ ہے، اس کا اطلاق ان مقدمات پر ہوتا ہے، جو اکثر مقالون سے پہلے مذکور ہوتے ہین، ابن ہثیم نے مقالۂ اولیٰ کی شرح کے بعد لکھا ہے "فقد اتینا علی شرح مصادرة المقالة الاولی من کتاب اقلیدس فی الاصول" مقالۂ حادیہ عشر کے خاتمہ پر ہے، "هذا ما ذکرہ اقلیدس فی صدر المقالة الحادیة عشر ولم یقدم فی صدر المقالة الثانیة عشر ولا الثالثة عشر شیئًا من المقدمات لانه استغنی بما قدمه فی صدر الحادیة عشر عن تقدیم غیره فلنختم کتابنا عند هذا القول، تم کتاب شرح مصادرات اقلیدس"

محقق طوسی نے بھی اپنی کتاب کے دیباچہ مین مصادرات کا اطلاق ہر مقالہ کے ابتدائی مقدمات پر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس فن پر مجھ سے پہلے تین صاحبون نے بحث کی ہے، ان مین پہلا شخص ابو علی ابن ہثیم مصری ہے جس نے اقلیدس کے مصادرات کے بدلہ اپنی طرف سے نئے مصادرات قائم کئے ہین، جو وضاحت وعدم وضاحت مین اقلیدس کے مصادرون کے قریب قریب ہین، دوسرا شخص الحکیم العالم ابو الفتح الخیامی ہے، جس نے ان مصادرون پر اپنے براہین ایسے مقدمون پر مبنی کئے ہین جو اقلیدس کے بیان کردہ مصادرون سے زیادہ واضح نہین ہین، اور تیسرا شخص فاضل عباس بن الجوہری ہے، جس نے اُن کو ایسے مقدمون

پر مبنی کیا ہے جنکا سراسر مغالطہ ہونا، اہل عقل و دانش پر پوشیدہ نہین،

محقق طوسی نے اپنی اس کتاب مین اس کے بعد ہر مصادرہ کی نسبت پہلے ان فاضلون کی

رائین نقل کی ہین، اور پھر اپنا طریقہ اثبات پیش کیا ہے،

محقق کی اس کتاب کا وہ فقرہ جس مین خیام کی کتاب شرح مصادرات پر رائے ہے،

حسب ذیل ہے،" ومنھم من اقام علیھا برھانا مبنیا علی مقدمۃ لا یبقدمھا الی الوضوح

والجلاء وھو الحکیم العالم ابو الفتح الخیّامی" (دیباچہ)

محقق طوسی کی تصنیف کا یہ نسخہ جس نسخہ سے منقول ہے وہ ۷۰۹ھ مین شہر تبریز[1] مین لکھا

گیا تھا یعنی مصنف کی وفات کے ۳۷ برس بعد،

اس حوالہ سے خیام کی اس تصنیف" شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس"

کی نسبت قدیم اور معتبر سند بھی ہاتھ آتی ہے،

محقق طوسی نے اپنی دوسری تصنیف تحریر اقلیدس مین بھی اکثر مقالون کے شروع مین

یہ مصادرات، بنام صدر لکھے ہین،

صـ ۱۸۲، میزان الحکمۃ للخازنی، ہندوستان مین اس کتاب کے جن دو نسخون کا پتہ ہم کو چلا ہی،

ان کے علاوہ ایک تیسرے نسخہ کا پتہ روسی مستشرق این۔ خانیکوف روسی سفیر متعین تبریز نے آج

سے چھہتر[76] برس پہلے ۱۸۵۷ء مین دیا تھا، اس نے اس کتاب کے ابتدائی ابواب کا عربی متن اپنے فرنچ

---

[1] مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانہ ریاست رامپور کا ممنون ہون کہ انھون نے میری فرمایش پر ابن ہیثم اور طوسی کی ان کتابون کے دیباچون کے اقتباسات نقل کر کے مجھے بھیجے،

ترجمہ کے ساتھ امریکہ کی اورینٹل سوسائٹی مین پیش کیا تھا، سوسائٹی مذکور نے عربی متن کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ اپنے جرنل کی چھٹی جلد مین ۱۸۶۰ء مین شائع کیا، اس متن مین خیام کا یہ رسالہ جو اب چھپ رہا ہے، شامل نہین،

سوسائٹی کی طرف سے سوسائٹی کے بعض فضلا، نے آخر مین اس کتاب پر کچھ حواشی بھی لکھے ہین، جنمین سے ایک مین (ص۱۱۱) الخازنی کی شخصیت دریافت کرنے کی بھی کوشش کی ہے، اور چند یورپین افاضل کی کتابون سے یہ ظاہر کیا ہے کہ یا تو یہ ابو جعفر خازن ہے، جو ہیئت و فلکیات کا امام تھا، اور یا الحسن بن ہیثم ہے جس کو یورپین لہجہ مین "الہزین" ALHAZEN کہتے ہین، لیکن یہ تمام کاوشین بے سود ہین، اور اُس زمانہ کی تحقیقات ہین، جب یورپ اور امریکہ مین مشرقیات کا پایہ چندان بلند نہ تھا،

الحسن ابن ہیثم کو الہزین بنا کر خازنی سمجھنا، تو صریح حماقت ہے، البتہ ابو جعفر خازن کا نام لیا جا سکتا ہے، مگر ظاہر ہے کہ یہ خیام وغیرہ سے بہت پہلے گذرا ہے، اس کا نام ابن ندیم کی کتاب الفہرست مین ہے، جو ۳۷۷ھ مین تالیف ہوئی ہے، (ابن ندیم ص۲۷۱ و ص۳۹۳ مصر) اور خود خیام نے اپنے جبر و مقابلہ مین گذشتہ فضلا، مین اسکا ذکر کیا ہے، (ص۲ پیرس) اور یہ خازنی سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ھ-۵۵۲ھ) کا معاصر ہے، مصنف نے اپنا نام خود دیباچہ مین دیدیا ہے، اور وہ حسب ذیل ہے (نسخۂ بمبئی)

"عبد الرحمان الخازنی مولی الشیخ العمید الماضی ابی الحسن علی بن محمد الخازنی"۔

اس کا حال بیہقی نے تتمۃ صوان الحکمۃ مین اور شہرزوری نے روضۃ الافراح فی تاریخ الحکما مین لکھا ہے، شہرزوری مین ہے،

ابوالفتح عبدالرحمان الخازن کان غلاماً مجبوباً رومیاً لعلی الخازن المروزی وحصل

علوم الھندسۃ وکمل فیھا والمعقولات[۱] ما وافقت طبعہ مع جھدہ فی تحصیلھا وھو الذی

صنف الزیج السنجری وجمیع ما فیہ من الاوساط والتعدیلات فیہ بحث الا فی تقویم عطارد

فی حال رجوعہ فانہ موافق الرویۃ والامتحان، وکان نقی الجیب عن الاطماع الخسیسۃ

وبعث الیہ السلطان سنجر الف دینار فردّھا وقال لا احتاج الیہ وبقی لی عشرۃ دنانیر،

وتکفینی کل سنۃ ثلاثۃ دنانیر ولیس یبقی فی تلک الدار الا سنّور، وکان یاکل اللحم

فی کل اسبوع ثلاث مرات، ویتغدی کل یوم بجردقتین، وبعثت الیہ زوجۃ الامیر

الف دینار فقالت یا اخی اقبل ھذہ منی، فردّھا ایضاً وکان یلبس لباس الزھاد ولا یاکل

الاطعام الابرار، والحکیم الحسن السمرقندی من جملۃ تلامیذہ، (نیز دیکھو دُرۃ الاخبار ص۱۱۱ لاھور)

خازنی کی زیج کا نسخہ برٹش میوزیم لائبریری میں موجود ہے، مگر اسمین عبدالرحمان خازنی کی کنیت "ابو منصور" لکھی ہے[۲]،

خازنی نے اپنی اس کتاب مین اس "آلی ترازو" کے سابق محققین و مصنفین کے نام گنائے ہین،

اور یونانیون کے بعد، اسلامی عہد کے حکما، کی نسبت اس کے الفاظ یہ ہین،

ثم نظر فیہ من المتاخرین فی ایام المامون سند بن علی ویوحنا بن یوسف واحمد

بن الفضل المسّاح، وفی ایام السامانیۃ محمد بن زکریا الرازی وعمل فیہ رسالۃ ذکرھا

فی کتاب الاثنی عشر وسماہ المیزان الطبعی، وفی ایام الدولۃ الدیلمیۃ کان ینظر فیہ

ابن العمید والفیلسوف ابن سینا ویمیزان الجرم الممتزج علماً وحکماً ولم یصنفا فیہ

تصنیفاً وفی ایام آل ناصر الدین نظر فیہ ابو الریحان ورصد فیہ نسب اجرام الفلزّات

[۱] لہ کذا،

[۲] مختصر فہرست لائبریری مذکور صدر ای، جی، ایس وا... اڈورڈس ... ص۱۳۹،

والجواهر واستخرج لتمييز بعضها عن بعض حكماً وعلماً لا سبكاً وتخليصاً، طرقاً حسابية،

ومن هولاء المذكورين من زاد فيه كفة ثالثة مزدوجة مع احدى الكفتين

لمعرفة زنة مقدار شول احدى الكفتين فى الماء وسهلوا بتلك الزيادة بعض التسهيل

ثم فى هذه الدولة القاهرة ثبتها الله تعالى نظر فيه الامام ابوحفص عمر الخيامى وحقق القول

فيه وبرهن على صحة رصده والعمل به لماء معين دون ميزان معلم وكان معاصره

الامام ابوحاتم المظفر بن اسماعيل الاسفزارى ناظراً فيه مدة احسن نظر ومتأملاً فى صنعته ومتأنقاً

فى حدته سعى فى تسهيل العمل به على من اراده وزاد فيه منقلتين للتمييز بين جوهرين

مختلطين واشار الى امكان وجود مراكز الفلزات على عموده استقراء ورصداً الماء معين

الا انه لم يشر الى كمية ابعادها عن المحور اجزاء وعدداً ولا الى شئ من اعمالها سوى

شكل الميزان وسماه ميزان الحكمة، ومضى الى رحمة الله تعالى قبل اتمامه وتدوينه

(الفصل الرابع من المقدمة من نسخة خانيكوف المطبوعة ص۱۲ و۱۳)

(المجلد السادس من مجلة الجمعية الشرقية الامريكانية)

اس کے بعد کی فصل خامس مین خازنی اپنا ذکر کرتا ہے، وبعد جميعهم يقول الخازنى. . . .

. . . . پھر اپنے عہد کے سلطان سنجر کا ذکر کرتا ہے،

ويمن دولة السلطان الاعظم شاهنشاه المعظم مالک رقاب الامم سيد سلاطين

العالم سلطان ارض الله ناصر دين الله حافظ عباد الله ملک بلاد الله معين خليفة الله معز الدنيا

والدين كهف الاسلام والمسلمين عضد الدولة القاهرة وتاج الملة الزاهرة ومغيث الامة

الباهرة ابی الحارث سنجر بن ملکشاه بن الپ ارسلان برهان الدین امیر المومنین ادام الله سلطانه وضاعف اقتداره . . . . وصنفت کتابا فی میزان الحکمة للخزانة المعمورة فی شهور سنة خمس عشرة وخمسمائة لهجرة نبینا محمد المصطفی صلعم . . . . .

(نسخه مطبوعه خانیکوف ص۱۵ جرنل آف دی امریکن اورنیٹل سوسائٹی جلد ۶ ۱۸۶۰ء)

ص ۲۲۱ (حاشیہ) معیار الاشعار کو فخری بن محمد امیری الہروی (معاصر شاہ حسن ارغون شاہ سندھ ۹۲۸ھ – ۹۶۲ھ وشاہ محمد عیسیٰ ترخان ۹۶۲ھ – ۹۷۴ھ) نے بھی اپنی کتاب صنائع الحسن مین خواجہ نصیر الدین طوسی کیطرف منسوب کیا ہے،

(دیکھو فہرست کتبخانہ مشرقی بانکی پور پٹنہ جلد ۹ مخطوطات فارسی ص ۵۶و۶۲)

کتاب معیار الاشعار کے دیباچہ مین مصنف کا کوئی نام نہین ہے، اور نہ کسی تاریخ کا ذکر ہے صرف اس رسالہ کی تالیف کا باعث "دوستون کا التماس" لکھا ہے، مگر اثنائے کتاب مین قوافی کی بحث مین ایک جگہ مصنف نے کمال اسمٰعیل اصفہانی کے ایک قصیدہ کا اس طرح ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قصیدہ کی تالیف کے زمانہ مین یہ رسالہ لکھا گیا ہے عبارت یہ ہے

"مثال تغییر ردیف بطریق بدعت آنست کہ کمال اصفہانی درین روزگار در قصیدہ کہ بعضے راز اشعار ردیف می آمد کردہ است و بعضے را می آید آوردہ است و مطلع قصیدہ این است"

سپیدہ دم کہ نسیم بہار می آمد نگاہ کردم و دیدم کہ یار می آمد

کمال کا یہ قصیدہ قاضی رکن الدین ابو العلاء مسعود صاعدی اصفہانی کی مدح مین ہے (دیوان کمال ص۳۲ بمبئی) قاضی رکن الدین مسعود صاعدی کا زمانہ ۶۱۵ھ سے شاید ۶۲۲ھ تک معلوم ہی ۶۱۵ھ

مین اصفہان پر رکن الدولہ نے قبضہ کیا تھا، اور قاضی صاحب بھاگ کر اتابک سعد زنگی کے پاس چلے گئے تھے، (ابن خلدون ص ۱۰۸ ج ۵ مصر) وہ سلطان جلال الدین خوارزم شاہ المقتول ۶۲۸ھ کی واپسی اصفہان کی وقت تک جو غالباً ۶۲۲ھ مین ہوئی تھی، زندہ تھے (تاریخ گزیدہ ص ۵۰۲) قاضی صاحب خود بھی اتابک کے پاس سے شاید ۶۲۲ھ سے کچھ آگے یا پیچھے واپس آئے تھے، چنانچہ سلطان کیطرح قاضی صاحب کی واپسی پر بھی مبارکباد کا قصیدہ کمال کے دیوان مین موجود ہی، کمال کی وفات تاتاریون کے حملۂ اصفہان مین ہوئی جس کا زمانہ ۶۲۵ھ ہے،

اب قاضی صاعدی کی مدح مین کمال نے اپنا یہ قصیدہ شاید ۶۱۵ھ کے پہلے سے لیکر ۶۲۵ھ سے پہلے تک کہا ہوگا اور معیار الاشعار کی عبارت بالا پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ معیار الاشعار کی تصنیف کے وقت ہی یہ قصیدہ کہا گیا ہے، بنابرین یہ اسی عہد کی تالیف ہو سکتی ہی، خواجہ نصیر طوسی کی تاریخ ولادت ۵۹۷ھ ہی اسلئے ۶۱۵ھ مین انکی عمر اٹھارہ برس کی اور ۶۲۲ھ مین ۲۵ برس کی ہوگی، مگر یہ عمر علم کی پختگی کے لحاظ سے عموماً ایسی نہین ہوتی جسمین دوست اصرار کیساتھ کسی شخص سے کوئی کتاب تصنیف کرنے کی خواہش کرین جیساکہ معیار کے دیباچہ مین ہو" بالتماس بعضے دوستان مرتب کردہ شد" بنابرین ان تاریخی قیاسات کی صحت کی صورت مین خواجہ کی طرف اس تصنیف کی نسبت اسناد کی غیر موجودگی مین مشکوک معلوم ہوتی ہے، اور اگر اسناد موجود ہون تو اُن کے اوائل عمر کی تصنیف ہوگی،

ص ۲۵، کمال اسمٰعیل اصفہانی کی تاریخ وفات دولتشاہ نے اپنے تذکرہ مین اوکتائی قاآن کے اصفہان مین قتل عام کے وقت ۶۳۵ھ مین قرار دی ہے (ص ۱۵۲ و ص ۱۵۳ گب) مگر مرآۃ العالم مین ۶۳۹ھ خلاصۃ الافکار مین ۶۲۸ھ (ان دونون حوالون کے لیے دیکھو ریو ۲

ص۸۵) اور یدِ بیضا علامہ آزاد بلگرامی مین ۶۲۶ سنہ لکھا ہے،

سلطان جلال الدین خوارزمشاہ ۶۲۱ سنہ مین ہندوستان سے واپس گیا، اور ۶۲۲ سنہ اور ۶۲۳ سنہ مین اس نے تفلیس اور آذربائیجان فتح کیا، اور چند روز آکر اصفہان مین قیام کیا، اُسکی اس مختصر قیام کے زمانہ مین کمال نے ایک قصیدہ لکھا ہے جسمین ہندوستان سے واپسی، اور تفلیس و اران کی فتح کا تذکرہ آیا ہی جس سے ثابت ہی کہ شاعر اس وقت تک زندہ تھا (دیکھو تاریخ جہانکشای جوینی جلد دوم ص۱۶۵ اگب) اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے،

بسیطِ روی زمین گشت باز آبادان — بہ یمنِ سیرِ سپاہِ خدایگانِ جہان

اسی مین یہ دو شعر ہین،

براقِ عزم تو گامے کہ بر گرفت ز ہند — نہاد گام دوم بر اقاصی اران

کہ بود جز تو ز شاہانِ روزگار کہ داد — قضیم اسب ز تفلیس و آب از عمان

یہ قصیدہ جہانکشا مین نقل کیا ہے، اور پورا قصیدہ اس کے مطبوعہ دیوان کے صفحات ۹۶ اور ۹۷ مین موجود ہے،

اصفہان پر تاتاریون کا حملہ ۶۲۵ سنہ رمضان مین ہوا ہے، چنگیز خان نے ۶۲۴ سنہ مین وفات پائی اور اس کے نیکدل بیٹے اوکتائی قاآن نے ۶۲۶ سنہ مین باقاعدہ تخت حکومت پر جلوس کیا، اصفہان پر اوکتائی قاآن کے عہد مین کسی تاتاری حملہ اور قتل عام کا ذکر تاریخون مین نہین ملتا، اس بنا پر یہی سمجھنا قرین قیاس ہے کہ کمال نے ۶۲۵ سنہ (چھ سو پچیس) کے حملۂ تاتار مین شہادت پائی، اور شاید ۶۲۵ سنہ کا عدد ۶۳۵ سنہ مین ملتبس ہو گیا ہو،

متن کتاب ہذا مین (صفحہ ۲۵) دولتشاہ کی پیروی مین کمال کی تاریخ وفات ۶۳۵ھ لکھی گئی ہے، فلیتامل،

صفحہ ۲۷۸، خواجہ نصیر الدین طوسی کی ولادت، متفقاً ۵۹۷ھ مین اور وفات ۶۷۲ھ مین ہوئی، (دیکھو فوات الوفیات کتبی، وہفت اقلیم امین رازی) مگر تعجب ہے کہ ریو نے ۵۸۹ھ تاریخ ولادت اور ۶۹۲ھ تاریخ وفات لکھی ہے (برٹش میوزیم کیٹلاگ جلد ۲ صفحہ ۴۴۱) جس کی کوئی سند نہین معلوم،

درۃ الاخبار (طبع لاہور) کے فاضل محشی نے تاریخ گزیدہ کے حوالہ سے لکھا ہے (صفحہ ۱۳۳) کہ "و عمرش بقول صاحب گزیدہ ۷۵ سال و ۷ ماہ و ۷ روز بود" مگر مجھے گزیدہ مین اس قسم کا کوئی بیان نہین ملا، (دیکھو تاریخ گزیدہ صفحہ ۵۸۱ و صفحہ ۶۵۷ و صفحہ ۸۱۱) البتہ ہفت اقلیم امین رازی مین یہ لکھا ہے کہ "مدت عمرش ہفتاد و ہفت سال و ہفت ماہ و ہفت روز بودہ" (نسخۂ قلمی ندوۃ العلما،) لیکن در حقیقت یہ مدت عمر ۷۵ برس، ۷ مہینے اور ۷ روز ہونی چاہئے کہ امین رازی نے ۱۱ جمادی الاولی ۵۹۷ھ کی تاریخ ولادت، اور ۱۸ ذیحجہ ۶۷۲ھ کی تاریخ وفات نقل کی ہے، اور یہ کل مدت اسی قدر ہوتی ہے، مین نے (صفحہ ۲۷۸ مین) خواجہ کی عمر ۷۷ برس لکھدی ہے، جو تصحیح طلب ہی، در حقیقت کچھ کم چھتر ۷۶ برس ہوئی،

صفحہ ۲۸۶ و ۲۹۲ محمد بن بدر جاجرمی، ملک الشعراء بدر الدین جاجرمی کا لڑکا تھا، بدر جاجرمی خواجہ بہاؤ الدین جوینی (عطا ملک جوینی کے باپ) کا مداح و شاعر تھا، بہاؤ الدین جوینی نے ۶۵۱ھ مین وفات پائی ہے، بدر جاجرمی کا حال دولتشاہ نے لکھا ہے، (صفحہ ۲۱۹ گب) مگر کوئی تاریخ نہین

لکھی ہے، اس کے بیٹے محمد مصنف مونس الاحرار کا حال کہین نہین ملا،

صفحہ ۲۹۲، **مونس الاحرار فی دقائق الاشعار** محمد بن بدر جاجرمی کے تذکرہ مونس الاحرار کا ذکر ڈاکٹر سر ڈینی سن راس نے اسکول آف اورنٹیل اسٹڈیز کے ایک بلیٹن مین اپنے ایک مضمون "رباعیات عمر خیام اور الحاق" مین کیا ہے۔ اس مین سے صرف مونس الاحرار کا تذکرہ معارف جلد ۲۱ نمبر ۳ (مارچ سنہ ۱۹۲۸) صفحہ ۲۱۰ مین حسب ذیل چھپا ہے،

اس قلمی نسخہ کا نام مونس الاحرار ہے، پانچ سو صفحون کی کتاب ہے، تالیف کا سال سنہ ۷۴۱ھ (۱۳۴۱ء) ہے،
اس مین قدیم شعراء سے لیکر مصنف کے وقت تک کے نامی شعراء کے کلام کے انتخابات موجود ہین
مصنف کا نام محمد بن بدر جاجرمی ہے، اور لطف یہ ہے کہ یہ نسخہ از اول تا آخر خود مصنف کے ہاتھ کا لکھا
ہوا ہے، اس کا خط نہایت صاف ہے،

صفحہ ۳۳۲ بعض مصنفین کی تقلید مین ہم نے ذخیرۂ خوارزمشاہی کو سلطان علاء الدین خوارزمشاہ (سنہ ۵۶۸ھ – سنہ ۵۹۶ھ) کے عہد کی تصنیف بتایا ہے، لیکن یہ صحیح نہین، اس کا مصنف ابو ابراہیم اسمٰعیل بن حسن جرجانی سنہ ۵۰۴ھ مین خوارزم آیا تھا، جیسا کہ اس کتاب کے دیباچہ مین ہے، اور سلطان قطب الدین ابو الفتح محمد بن نوشتگین (سنہ ۴۹۱ھ – سنہ ۵۲۱ھ) کے نام پر لکھی گئی ہے، (دیکھو ریو کی فہرست برٹش میوزیم لائبریری ج ۲ ص ۴۶۶) خود مصنف کی وفات سنہ ۵۳۱ھ مین ہوئی ہے (دیکھو معجم البلدان یاقوت لفظ جرجان) البتہ اسکی دوسری تصنیف خفی علائی سلطان علاء الدین آتسز خوارزمشاہ (سنہ ۵۲۱ھ – سنہ ۵۵۱ھ) کے نام پر شاید اسکی شہزادگی کے زمانہ مین لکھی گئی ہے، ان دونون کتابون کے خطبے بانکی پور کیٹلاگ (جلد ۱ ص ۳ اور ص ۷ مین مذکور ہین، تمت

کتاب خیام کی فہرستین

(۱) فہرست اسماء

یعنی

وہ اشخاص جنکے نام اس کتاب مین آئے ہین، لیکن خیام کا نام اور تخلص اس فہرست مین شامل نہین ہے

متن کا ہندسہ جلی اور حاشیہ کا خفی ہے

(۲) فہرستِ اقوام و قبائل

یعنی

(وہ قومیں اور خانوادے جن کے نام اس تصنیف میں آئے ہیں)

(۳) فہرست کتب

(یعنی وہ کتابیں جنکے نام اس تالیف کے متن یا حاشیہ میں آئے ہیں)

تصحیح اغلاط

غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر
ابوالقاسم	ابومحمد القاسم	۲ و ۳	۱۳ و ۴	پار	چار	۲۲۱	۱۱
ابوالفتح	الفتح	۳	۲	بگوی	گوئی	۲۳۶	۱۳
سنہ ۵۵۰ھ	سنہ ۵۵۲ھ	۷ و ۲۵	۵ و ۱۲	جریدة	خریدة	۲۴۳	۱۲
سنہ ۴۲۴ھ	سنہ ۶۲۴ھ	۷	۱۰	سنہ ۱۸۹۸ء	سنہ ۱۸۹۷ء	۲۶۵	۲
مجمع الغرائب	مخزن الغرائب	۸ و ۲۴۶	۲ و ۱۶	بدر	ابن بدر	۲۸۶ و ۳۶۵	۴ و ۱ (حاشیہ)
جامع التواریخ	فردوس التواریخ	۹	۱۶	اسکندریہ و	اسکندریہ کا	۳۱۵	۵
سنہ ۵۴۵ھ	سنہ ۵۴۹ھ	۱۴	۵	دوسرا نہین	دوسرا معبود نہین	۳۲۲	۱۵
کتابین	باتین	۱۳	۱۸ (حاشیہ)	ان کے حکم	ان حکماء	۳۲۹	۲
سنہ ۸۱۷ھ	سنہ ۷۱۸ھ	۱۹	۹	ایند ہ	وابہ	۳۳۶	۸
علی	محمد	۲۹	۹	زہد عباد	زہاد و عباد	۳۴۳	۴
سب سے پہلی	ابتدائی	۳۷	۱۷	ظہور	طہور	۳۴۸	۱
تولا تھا	ناپا تھا	۴۴	۱۰	سنہ ۹۱۲ھ	سنہ ۹۱۱ھ	۳۷۲	۱۴
سنہ ۴۱۱ھ	سنہ ۵۱۱ھ	۵۸	۱۳	الرداع	الوادع	۳۸۱	۱۵
عبدالملک	عبدالکریم	۷۵	۹	اسم لوجود	اسم الوجود	۳۸۷	۲
سنہ ۴۴۰ھ	سنہ ۴۲۸ھ	۸۳	۱۲ (حاشیہ)	کلامت	کلامنا	۳۹۵	۴
بعد	ساتھ	۹۴	۱۴	لقیب	لقبا	۳۹۸	۱ (حاشیہ)
سنہ ۳۷۶ھ	سنہ ۳۸۸ھ	۱۲۱	۷	نطالنهم	نطالبهم	۴۰۴	۱۰
سے نام سے	کے نام سے	۱۳۰	۸	خیلا	بلا	؍؍	۱۲
اُسکا	اُن کا	۱۴۲	۱۶	مقترنه	مقترنة	۴۰۵	۱۳
خمس وعشرة	خمس عشرة	۱۸۲	۱۰	عنبا	عنها	۴۰۹	۱۳
سے سنہ ۶۴۶ھ	اور سنہ ۶۴۶ھ	۲۱۴	۱۴				